پژوهشی در پیدایش و تحولات

تصوّف و عرفان

عباسعلی عمید زنجانی

پژوهشی در پیدایش و تحولات

تصوف و عرفان

عباسعلی عمید زنجانی



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۶



عمید زنجانی، عباسعلی
پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان
چاپ اول: ۱۳۶۶
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ سپهر، تهران
تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه

فهرست مطالب

بخش اول

پیدایش ریشه‌های اولیه تصوف

بخش دوم
پیدایش تصوف در اسلام

بخش سوم
سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی

بخش چهارم

علل پیدایش تصوف در اسلام

بخش پنجم

تحولات وادوار تصوف وعرفان پس‌از قرن سوم و چهارم هجری

بخش ششم
عرفان متعهد و عارفان ربانی

بخش هفتم
سلسله‌های معروف صوفیه

یادداشت نشر جدید

یادداشتهای این کتاب نخست در سالهای ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ تنظیم و دوباره‌نویسی آن تا سال ۱۳٤۱ پایان یافت و در این مدت بصورت مقالاتی در برخی از مطبوعات آن زمان منتشر شد و سپس در سال ۱۳٤٤ چاپ شد و پس از تجدید نظر کلی و اضافه نمودن چند فصل، تکمیل آن تا سال ۱۳٦٥ بطول انجامید و با آخرین تجدید نظر در سال ۱۳٦٦ بصورت کنونی تقدیم علاقه‌مندان پژوهشگر تصوف و عرفان گردید.

عباسعلی عمید زنجانی
مردادماه ۱۳۶۶

پیشگفتار

همهٔ مقوله‌های هستی و واقعیتهای عینی را می‌توان در قلمرو عقل و ادراک بشری بنحوی مورد مطالعه و تجزیه‌وتحلیل قرار داد ولی در این میان مقوله‌هائی چون تصوف و عرفان را که برتر از مقام تصور، تصدیق و یافته‌های بشری است و از امور شهودی می‌باشد، مشکل است بتوان آن‌را با عقل و ادراک عادی شناخت بویژه که مدعیان این وادی پای استدلالیان را سخت بی‌تمکین دانسته و گفته‌اند:

آنکه تصوف و عرفان را نیافت هرگز آن را نشناخت!

با چنین تصور و استنباطی هرگونه پژوهشی در زمینهٔ پیدایش و تحولات تصوف و عرفان محکوم به‌پیشداوری و از طرف یابندگانش مردود است.

ولی آنچه که ما در این کتاب آن را به‌بحث گذارده‌ایم بررسی محتوای تصوف و تحلیل مراحل و مراتب عرفان نیست. بلکه در این پژوهش ما در حقیقت به‌مسئلهٔ علل و منابع می‌پردازیم و دگرگونیها و تحولاتی را که در شرایط گوناگون بر این پدیدهٔ بشری عارض گردیده مورد مطالعه قرار می‌دهیم گرچه در این میان با چهره‌های مختلف و نمودهای در حال تحول آن نیز آشنا می‌شویم ولی هرگز بررسی و تحلیل محتوا در این پژوهش منظور ومقصد اصلی نیست زیرا که هر نکته مقامی دارد و هر بحث مقالی.

در زمینهٔ تصوف و عرفان نیز مانند بسیاری از مقوله‌های مشابه نظرات افراطی و تفریطی وجود دارد که توأم با تعصبات و پیشداوریها و نقطه‌نظرهای به‌دور از منطق و استدلال است. باید اعتراف کرد که گام‌نهادن در چنین وادی پرکشمکشی بمعنی استقبال یک سلسله وسوسه‌ها و تشویشها و یکسونگریها و

نفوذناپذیری از یکی از دوسوی تعصبهاست و به‌آسانی نمی‌توان از آثار منفی آن رهائی یافت (الاما رحم ربی).

با این وصف ضرورتی که در این پژوهش بچشم می‌خورد و بر صاحب‌نظران پوشیده نیست علی‌رغم دشواری راه ما را بر فائق‌آمدن بر مشکلات و موانع آن وادار می‌سازد و پیمودن پیچ‌وخمهای آن را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

تصوف و عرفان با تمام ویژگیها که آن دو را در مقایسه با ادیان متمایز می‌سازد از خصائص عمومی ادیان و مذاهب مستثنی نیستند و مانند هر دین و مذهبی دارای تاریخ و سیر تحولات ویژه می‌باشند و از این نقطه‌نظر که دارای یک سلسله عقاید و باورها و التزامات و الزامات هستند در یک دید کلی جزء ادیان و مذاهب شمرده می‌شوند و براین اساس پژوهش در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان را می‌توان جزئی از مجموعهٔ مطالعات ادیان و مذاهب بشمار آورد.

بیشک ارزش مطالعهٔ تاریخ ادیان و مذاهب تنها از نقطه‌نظر شناخت تاریخ فکر بشر و یا پی‌بردن به‌عوامل حوادث و تاریخ عمومی اقوام و ملل گذشته و بالاخره از نظر موقعیت و اهمیت تاریخی آنها نیست.

گرچه ادیان و مذاهب بنوبهٔ خود در تکامل و تحولات فکر و فرهنگ بشر تأثیر فراوان داشته و از نظر تاریخ عمومی نیز یکی از بزرگترین عوامل محرک تاریخ انسانها و حوادث و وقایع مهم اقوام و ملل بشمار می‌رود و از اینرو مطالعهٔ تاریخ ادیان و مذاهب بمنظور درک تحولات فکری و تاریخ عمومی بسیار مؤثر و حایز اهمیت فراوان است.

ولی صرفنظر از این نتایجی که می‌توان از تاریخ ادیان و مذاهب بدست آورد، عمده ارزش این مطالعه مربوط به‌جهات و نتایجی است که عاید خود ادیان و مذاهب می‌شود.

زیرا پرواضح است که تنها با مطالعهٔ دقیق تاریخ ادیان و مذاهب است که می‌توان موقعیت هرکدام از آنها را در برابر سایر مذاهب روشن نموده و سیر تحولی و تطورات آن را نشان داد و احتیاج به‌توضیح ندارد که این مطلب یعنی شناسائی موقعیت ادیان و مذاهب و ترسیم صحیح منحنی تحولاتی که در آنها رخ داده است از نظر بحثهای مربوط به‌عقاید و مذاهب تا چه اندازه حایز اهمیت می‌باشد؟

می‌توان گفت: تاریخ هر عقیده و مذهبی بمنزله آئینه‌ای است که بطور کاملاً طبیعی می‌تواند واقعیت و اساس (صحیح یا ساختگی) آن عقیده و یا مذهب را نشان دهد.

روی این اصل، در بررسیها و بحثهائی که در بارهٔ هر یک از ادیان و مذاهب — چه بمنظور دفاع و یا انتقاد — صورت می‌گیرد، دانستن تاریخ پیدایش و ادواری که مذهب و آئین مورد بحث در طول تاریخ به‌خود دیده و همچنین رابطه‌ای که از نظر تأثر، و تأثر فکری و عقیدتی با ادیان و مذاهب و مکاتب فکری دیگر داشته برای کسانی که در صدد مطالعات و بحثهای تحقیقی عمیق هستند کمال ضرورت را دارد.

ولی در عین حال نباید فراموش کرد که این، نتیجه‌ای است که پس از مطالعه و بررسیهای بیطرفانهٔ لازم، از تاریخ ادیان و مذاهب بدست می‌آید، نه آنکه منظور فوق از ابتدا هدف بحثهای تاریخی بوده باشد.

گرچه تاریخ ادیان و مذاهب از زمانهای بسیار قدیم در میان اقوام و ملل مختلف و پیروان مذاهب همواره مورد توجه بوده و مردم با یک عنایت خاصی که از عقاید مذهبی آنها سرچشمه می‌گرفت نسبت به‌حوادث و وقایع مذهبی و تاریخ زندگانی پیشوایان و رجال مذهبی ابراز علاقه می‌نمودند و معمولاً به کسانی که در این قسمت اطلاعات بیشتر و جامعتری داشتند به‌دیدهٔ احترام و قداست می‌نگریستند.

ولی منظور اصلی و هدف اساسی از این تاریخ و حوادث مربوطه، جز سرگرمی و یا تحریک احساسات مذهبی چیز دیگری نبود و حتی در بعضی از مواقع همان حوادث خشک و بیروح تاریخی هم مورد دستبرد واقع شده و افراد متعصب، آنها را از صورت طبیعی و واقعی خود بیرون آورده و در قالب حوادث غیر عادی و اعجازآمیز جلوه می‌دادند و از این راه بمنظور اثبات حقانیت عقاید و یا دفاع از مذهب متبوع خود استمداد می‌نمودند.

این بود که اغلب در نقل داستانها و قضایا و شرح حال رجال مذهبی، پیرایه‌ها و افسانه‌های نادرستی به‌متن حوادث افزوده می‌شد و با مرور زمان بتدریج همان پیرایه‌ها و افسانه‌ها نیز جنبهٔ قداست پیدا کرده و حساسترین و مهمترین حوادث تاریخ ادیان و مذاهب را تشکیل می‌داد!

در این دوره که باید آن را نخستین دورهٔ بحث تاریخ عقاید و مذاهب نامید نه‌تنها توجهی به‌اسرار و علل حوادث و قضایای مربوط به‌مذاهب نمی‌شد بلکه اصولاً صحت و سقم این قضایا و وضع روحی و اخلاقی ناقلین آنها نیز چندان مورد توجه قرار نمی‌گرفته است، بدیهی است با ترقی و رشد فکری بشر این روش غلط نمی‌توانست ادامه داشته باشد و لذا با پیدا شدن مورخین نقاد، عمر این دوران بالاخره سپری گشت و قسمتی از حوادث و داستانها و افسانه‌های مذهبی مورد مطالعه و انتقاد مورخین قرار گرفته و در بارهٔ ناقلین و راویان حوادث نیز

توجه و دقت بیشتری مبذول گردید.

ضمناً در بارهٔ طرز استفاده از قضایا و حوادث مذهبی و تاریخ زندگانی رجال دینی در این دوره نیز تجدید نظر بعمل آوردند و آن را از وسیلهٔ سرگرمی و تفریح خارج کردند و معتقد شدند که از این تاریخ باید از آن بعنوان یک وسیلهٔ تنبه و پند و عبرت استفاده کرد.

ولی متأسفانه در این دوران هم که تا دوسه قرن اخیر ادامه داشت با وجود عنایت و دقتی که در صحت و سقم مطالب و حوادث مصروف می‌شد به فلسفهٔ تاریخ و تجزیه وتحلیل حوادث و قضایای مربوط به‌ادیان و مذاهب، توجه قابلی نمی‌شد و مورخین در این‌باره کمتر به‌بحث و تحقیق می‌پرداختند، تا آنکه از مدتی قبل روش نوینی در مطالعات تاریخی پیدا شد و عده‌ای از دانشمندان و محققین در زمینهٔ بررسی تاریخ عمومی بجای مطالعه و نقل حوادث و قضایای خشک و بیروح تاریخی دست به‌یک سلسله تحقیقات عمیق و ریشه‌ای زده، حوادث و قضایای تاریخی را بعنوان رشته‌های علل و معلول، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و روابط آنها را از نظر اصل و قانون عمومی مسلم «علت و معلولیت» عمیقانه بررسی کردند.

و در مورد هر واقعه و حادثه‌ای بجای آنکه آن را بطور مستقل و جدا از قضایای دیگر در نظر بگیرند بعنوان پاره‌ای از سلسله طولانی حوادث تاریخی که با رابطهٔ علت و معمولی بهم پیوسته و یک رشتهٔ واحدی را تشکیل می‌دهند مورد مطالعه قرار دادند و به‌جستجوی عوامل پدیدآورندهٔ آن پرداختند.

این شیوهٔ تحقیقی مطالعهٔ تاریخ که بعدها به‌نام فلسفه و آنالیز تاریخ معروف شد ابتدا در بارهٔ تاریخ عمومی بکار بسته شد و سپس دامنهٔ آن به‌تاریخ علوم و تاریخ ادیان و مذاهب نیز گسترش یافت.

البته ارزش و میزان صحت این نوع مطالعه بسیار روشن است، زیرا هر پدیدهٔ تاریخی تحت شرایط خاص‌وسلسله عوامل مخصوصی بوجود می‌آید که برای پی‌بردن به‌حقیقت آن نمود تاریخی باید تمام آن شرایط و عوامل را در نظر گرفت و موضوع را از روی همان سلسله علل و شرایط تعقیب نمود و قدم‌بقدم با واقعیات تاریخ به‌پیش رفت ناگفته پیداست تنها شرط صحت این روش مطالعهٔ تاریخ این است که مطالعه کننده باید خود را از تمام حب و بغضها خالی نموده و تابع واقعیات و متن حقیقی تاریخ باشد و از تطبیق و تحریف آن به‌هر نحو و عنوانی خودداری ورزد.

باید اعتراف کرد که عده‌ای از دانشمندان و مستشرقین اروپائی در زمینهٔ بکار بردن شیوهٔ فوق‌الذکر در مورد تاریخ ادیان و مذاهب نیز گوی سبقت از

سایرین ربوده و با تحقیقات و بررسیهای عمیقانهٔ خود در این‌باره نیز سر رشتهٔ ابتکار را بدست گرفتند.

بدیهی است منظور ما تصحیح تمام گفتارها و تحقیقات مستشرقین مسیحی اروپائی نیست، چه، اغلب مستشرقین براثر کمی اطلاعات و حتی در پاره‌ای از موارد به‌جهت مقاصد شوم و مأموریتهائی که از طرف دولتهای متبوع خود داشته‌اند از اشتباه و خطا و حب و بغض مصون نمانده و مرتکب بزرگترین خیانت یعنی تحریف تاریخ نیز شده‌اند!

ادیان اصیل و بزرگ این امتیاز را دارند که تاریخ آنها تا اندازه‌ای روشن و صریح و در دست است.

البته منظور این نیست که تاریخ ادیان بزرگ به‌شیوه و روشی که گفته شد در زمانهای گذشته مورد توجه مورخین بوده و کتابهای منقح و باارزشی در این زمینه بجای مانده است، چه از بیانات گذشتهٔ ما این مطلب بخوبی معلوم شد که روش تحقیقی مطالعات تاریخی تنها از یکی دو قرن اخیر آغاز شده بلکه منظور از روشنی و صراحت تاریخ ادیان اصیل این است که در این‌باره بقدر کافی متون قابل توجه و اعتمادی که بتوان به‌آسانی روی آنها شیوهٔ صحیح مطالعهٔ تاریخ را بکار برد وجود دارد و تنها برای بدست آوردن واقعیات و حقایق باید تجزیه و تحلیل عمیقی روی آن متون انجام داد.

در صورتی که این موضوع در بارهٔ بیشتر مذاهب فرعی و انشعابی به‌جهت نبودن متون قابل اعتماد و کافی، کار مشکل و دشواری می‌باشد مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه معمولاً انشعاباتی که در ادیان رخ می‌دهد و موجب ظهور مذهبها و مسلکهای مختلفی می‌گردد همواره براثریک سلسله حوادث و اوضاع و شرایط پیچیده‌ای می‌باشد که برای پی‌بردن به‌آنها لازم است جهات اجتماعی و سیاسی و اوضاع زمان و محیط و همچنین رابطهٔ مستقیم و غیر مستقیم آنها را با یکدیگر و میزان نفوذ و تأثیر هر کدام را بدقت مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

بدیهی است پیچیدگی این علل و عوامل و فعل‌وانفعالاتی که در میان خود عقاید و مذاهب وجود دارد بر اشکال و دشواری مطالعهٔ صحیح و عمیقانهٔ تاریخ اینگونه مذاهب فرعی و انشعابی می‌افزاید و ترسیم منحنی تحولات و تغییراتی را که درطول تاریخ در آنها پدید آمده است بسی مشکلتر می‌سازد.

مذهب و مسلک تصوف نیز که مطالعهٔ تاریخ آن موضوع بحث ما در این کتاب است از جمله همین مذاهب انشعابی است که از اوائل قرن دوم هجری

بر اثر یک سلسله مسائل گوناگونی که بعداً مورد بررسی و مطالعه قرار خواهد گرفت در میان مسلمین بروز کرده و تطورات و تحولات بسیار سریع و مختلفی را در طی چند دوره به‌خود دیده است.

البته تا زمانی که روش تجزیه و تحلیل در تاریخ معمول نشده بود معمولاً قضاوتها در بارهٔ اساس و ریشهٔ تصوف (در اسلام) بسیار ساده و سطحی بود و اغلب، آن را مانند سایر مذاهب دیگر اسلامی یک طرز فکر خاص و مذهب مخصوص اسلامی می‌پنداشتند و بدون آنکه مطالعهٔ دقیقی در چگونگی پیدایش این پدیدهٔ تاریخی و عوامل دخیل در تحولات آن بعمل آورده و به‌سابقه و ریشه های تاریخی آن توجهی داشته باشند تنها به‌بررسی و انتقاد از عقاید و مبانی آن اکتفا می‌نمودند.

و از طرف دیگر طرفداران و سران صوفیه نیز بدون کوچکترین توجه‌و اعتنا به‌حقایق تاریخی، مسلک تصوف را بعنوان هستهٔ مرکزی و باطن اسلام معرفی می‌نمودند و مدعی بودند حقیقت و روح اسلام همان مذهب تصوف است و بقیه همه قشر است و ظاهر!

ولی پس از آنکه شیوهٔ تحقیقی تجزیه و تحلیل (آنالیز) در تاریخ عمومی و تاریخ علوم و ادیان و مذاهب معمول گردید بالاخره این طرز مطالعه به مسلک تصوف نیز کشیده شد و کم کم تاریخ تصوف نیز مانند سایر نمودهای اجتماعی و مذهبی تاریخ مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت و در اثر یک سلسله تحقیقات و بررسیهای دقیق تاریخی روشن گردید که این مسلک تنها مولود فکر و پایه صددرصد اسلامی نبوده بلکه سلسله عوامل دیگری نیز در تکوین و نمو و سیر تحولی آن سهیم هستند و مطلب، خیلی پیچیده‌تر از آن است که مخالفین و یا طرفداران تصوف فکر می‌کرده‌اند.

البته در این‌باره هم مستشرقین اروپائی پیشقدم بوده و کتابها و رساله های زیادی در زمینهٔ تاریخ تصوف نوشته و انتشار داده‌اند.

فهرستی که ذیلاً از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد نمونه‌ای از این رساله ها و کتابهای مستشرقین در زمینه فوق است:

۱. عرفای اسلام، تألیف پرفسور آربری.
۲. مقدمه تصوف تطبیقی، تألیف ژاک‌دومارکت.
۳. عرفای اسلام (صوفیه‌اسلام)، تألیف نیکلسون.
٤. تصوف شرقی، تألیف پامر.
٥. صوفیگری و وحدت وجود نزد ایرانیها، تألیف ثلوک.
٦. تاریخ ادبی ایران، (بحث مربوط به‌تصوف)، تألیف ادوارد براون

۷. تصوف و دین مقدس اسلام، تألیف کلدفیلر.
۸. ساعاتی که با صوفیان گذشت، تألیف وان.
۹. فرهنگ اسلام (لغت صوفی)، تألیف هیوز.
۱۰. تاریخ شعر در عثمانی، تألیف گیب.
۱۱. زهد و تصوف در اسلام، تألیف کلدزیهر.

ولی متأسفانه از کتابهای مزبور جز کتاب اخیر (زهد و تصوف در اسلام)، که توسط یکی از نویسندگان فاضل، به‌فارسی ترجمه و انتشار یافته و آنچه که در نوشته های مرحوم دکتر قاسم غنی از آنها استفاده و نقل شده بدست ما نرسیده است و در هرحال تحقیق و بررسی در زمینهٔ تاریخ تصوف ابتدا از طرف عده‌ای از مستشرقین آغاز گردید و از نیم قرن اخیر در ایران نیز از آنجا که تصوف با ادبیات فارسی رابطهٔ نزدیکی دارد مطالعات و تحقیقات مزبور توسط عده‌ای از اساتید دانشگاه تهران دنبال شد و کتابهائی نیز برشتهٔ تحریر درآمد و نظر به اینکه مقصود عمدهٔ این نویسندگان همان جهات ادبی بوده لذا اینگونه نوشته ها معمولاً با آب‌وتاب و حماسه های ملی نیز که قهراً رنگ دیگری به‌چهرهٔ واقعی تاریخ می دهد همراه شده است.

ما در این کتاب کوشیده‌ایم تاریخ تصوف را بر طبق متونی که در دست داشته‌ایم از ریشه های اولیه آن گرفته و اصل پیدایش و سیر تحولی آن را با روشی که در بیانات گذشته توضیح دادیم بدون هیچگونه اغراق و آب‌ورنگ و یا طرفداری و یا عناد و نظر مخالفی مورد مطالعه قرار دهیم و هدف ما در این مطالعه و بررسی تنها درک حقایق تاریخی و کشف چهرهٔ واقعی و حقیقت تصوف از نظر تاریخی است گو اینکه پس از خاتمهٔ مطالعهٔ دقیق این پدیدهٔ تاریخی حقایقی برخلاف آنچه که طرفداران تصوف و یا مخالفین سرسخت آن می‌پندارند بدست آید و این حقایق را خوانندگان محترم پس از مطالعهٔ دقیق این کتاب بخوبی درک خواهند نمود.

البته نگارنده مدعی آن نیست که حق مطلب را در این زمینه ادا نموده و در مطالعات خود از خطا و اشتباه کاملاً مصون مانده است چه در چنین مسئلهٔ پیچیده و بغرنجی که کمتر روی آن بیطرفانه و بیغرض بحث و مطالعه شده اشتباه و قصور بسیار طبیعی است.

ولی در عین‌حال نگارنده از آنچه که لازمهٔ تحقیق و مطالعه و جمع بوده در مدت قریب به‌چهار سال که به‌تهیه و تنظیم مواد این کتاب اشتغال داشته قصور و مضایقه ننموده و سعی کرده است که خود را از قید تعصب و

تأثیر کتب مخالف و یا طرفدار تصوف بر کنار دارد.

تاریخ تصوف را می‌توان در سه قسمت کلی زیر مورد مطالعه قرار داد:

۱. پیدایش ریشه‌های اولیه نوع طرز فکر صوفیانه و بررسی مراحل ابتدائی تصوف در میان اقوام‌ومللی که تحت تأثیر و نفوذ این ایدئولوژی خاص قرار گرفته‌اند.

و در این قسمت ما با سابقهٔ این ایدئولوژی تا ظهور آئین اسلام آشنا می‌شویم.

۲. پیدایش اولین نمودهای تصوف در اسلام و مطالعه و بررسی علل و عوامل توسعهٔ آن در میان مسلمین.

۳. سیر تکاملی و تحولات و نمو تصوف در ادوار و قرون مختلف و ترسیم منحنی‌های صعودی و نزولی روح تصوف از بعد از نیمهٔ قرن دوم هجری تا عصر حاضر.

بخش اول

پیدایش ریشه‌های اولیهٔ تصوف

تصوف یك ایدئولوژی خاص دربارهٔ فلسفهٔ زندگی

قبل از آغاز مطالعهٔ تاریخ تصوف و پیدایش ریشه‌های اولیهٔ آن در میان اقوام وملل و مذاهب و مکاتب فکری گذشته باید به این نکته توجه داشت که تصوفی که ما در اینجا از سابقه و تاریخ آن در ادوار ماقبل اسلام بحث می‌کنیم بدآن معنی از تصوف که اکنون در میان مسلمین اشتهار دارد نیست، گواینکه در اصل طرز فکر وقسمتی ازمبانی و اصول اساسی با یکدیگر اشتراك و رابطهٔ نزدیک دارند.

«تصوف» مورد مطالعهٔ ما در اینجا عبارت از یکنوع ایدئولوژی مخصوصی است که معمولاً تحت پاره‌ای از شرایط و اوضاع وجهات درونی و محیط زندگی انسان در افکار و روش زندگی وی نفوذ کرده و او را از زندگی دامنه‌دار و پردردسر اجتماعی و دنیوی منصرف، و متوجه یک زندگی ساده و بی‌آلایش فردی و ترك لذائذ و مشتهیات نفسانی و مظاهر و بهره‌های دنیوی، و ریاضت کشی و اعتزال می‌کشاند و ذهن هنرمند تخیل را چنان نیرویی بخشد که در مقابل تمام این محرومیتها و ریاضتها با تصور ایده‌آلهای جذاب و عوالم زیبا و رؤیاهای شیرین،

وی را تسلی بخشیده و وجدان وعواطف مضطربش را تسکین دهد.

وبعبارت دیگر طرز تفکر صوفیانه عبارت از یک نوع تفسیرخاصی است از فلسفهٔ زندگی که عده‌ای براثر یک سلسله جهات و شرایطی که بعداً گفته خواهد شد از آن پیروی می کنند.

اثر این تفسیر گرچه بیشتر در جنبهٔ حیات دنیوی و مادی ظاهر می‌گردد ولی همواره با تأثیرات خاصی درحیات فکری و نظری نیز همراه بوده و شدت و ضعف این دو جنبه و کفه معمولاً تحت شرایط و عوامل مختلف تفاوت می کند.

اثراین طرز فکر ازروش علمی پشت‌پازدن به‌تمام‌قیودزندگی دنیوی ولذائذوخواسته های نفسانی‌وفرار از دنیا و تحمل مشاق و شکنجه های جسمانی و اعتزال و بازگشت به‌طبیعت است و از جنبهٔ نظری هم‌عبارت از همان افکار و تخیلات تند وسرکش و پناه‌بردن به رؤیاهای شیرین و عالم پهناور خلسه و خیال و وهم و در نتیجه حکومت خیال برعقل می باشد.

و با یک تعبیر دیگر می‌توان مفهوم و دورنمای تصوف(بمعنی کلی و وسیع آن) را چنین ترسیم نمود:

تصوف یک نوع روش خاصی در زندگی است که اطمینان و راحتی و تسکین درونی و سعادت ایده‌آل شخص صوفی را از غیرراه کار و کوشش و نظامات و فعالیتهای عادی زندگی بوسیلهٔ تحمل مشقات و زهد و ترك لذائذ و بالاخره با پیروی از اصل «فرار از زندگی مادی» تأمین می‌نماید.

وهمچنین‌از جنبهٔ نظری هم باید تصوف را یک نوع ایدئولوژی مخصوصی‌دانست که‌عده‌ای‌تحت شرایط‌خاص زندگی برای‌بدست آوردن حقایق‌ماوراءالطبیعه و توجیه اسرارجهان هستی ازغیرراه عقل‌وبرهان و علوم از آن پیروی می کنند و راه صحیح را در طرق کشف و شهود

و اشراق و الهام و درون‌بینی و روشهای غیرعادی می‌پندارند.

البته روشهای صوفیانه اغلب با آزادی کامل نسبت به‌قیود و حدود مذاهب وادیان همراه است ولذا در بیشتر موارد رهائی از جمود و نظامات محدود کنندهٔ دینی خود علت عمدهٔ تمایلات صوفیانه کسانی که دارای روح سرکش و خیال‌پرور و از نظر زندگی و تعقل بی‌انضباط هستند محسوب می‌شود.

عوامل پیدایش این طرز فکر

انسان موجودی است که‌در سرشت وی یک‌سلسله قوا ونیروهای فکری و ادراکی و همچنین انبوهی از عواطف و غرائز و احساسات گوناگون نهفته است و مجموعهٔ همین نیروها و غرائز است که شخصیت نوعی انسان را تشکیل و از سایر جانداران امتیاز می‌بخشد.

این قوای ادراکی و عواطف و غرائز از روی یک نقشه و هدف حکیمانه‌ای برطبق نیازمندیهائی که انسان در زندگی و مسیر هدف وجودی خود احساس می‌کند درساختمان وجود وی‌بکار رفته وهمبستگی و ارتباط و هماهنگی خاصی بین آنها برقرار گردیده است فکر و اراده و تخلیل و... همچنین غریزهٔ حب‌ذات وحب جمال و عشق به کمال و اعتقاد به‌مبدأ اعلی‌وکمال اتم و... همه‌وهمه تجهیزاتی است که آفریدگار حکیم، انسان را بدانها مجهز نموده تا وی بتواند با استفاده مشروع از آنها به‌شئون زندگی خود سروسامان بخشیده و در زندگی عالی انسانی موفق و در سیر تکاملی معنوی و روحی مطلوب و همچنین در بهره‌برداری و رفع نیازمندیهای مادی و حیات دنیوی که وسیله تأمین نیازمندیهای معنوی می‌باشد کامیاب شود و در این راه صعب‌العبور و پرپیچ وخم که کوچکترین انحراف و ضعف و زبونی ممکن است به‌قیمت از دست دادن سعادت و هدف عالی انسانی تمام شود استعداد کافی

برای مقابله با مشکلات و موانعی که فراراه وی پیدا می‌شود داشته باشد و بتواند با تفکر صحیح وارادهٔ آهنینی که از عشق به هدف عالی و کمال مطلوب سرچشمه می‌گیرد برتمام مشکلات شئون حیاتی خود فائق آمده و در مسیر هدف وجودی انسانی مدارج عالیه کمال راپیماید.

زندگی یک نوع مبارزه‌ای است که انسان به‌منظور رسیدن به‌مقصد عالی سعادت و کامیابی از حیات (همانطوری که از آغازخلقت انسان چه از نظر مادی و جسمانی و چه‌از نظر روحی و معنوی برای او پیش‌بینی شده) باید به‌استقبال آن بشتابد و به‌مقتضیات آن تن درد هد.

بدیهی است در این مبارزه حیاتی ناگزیر نیازمند به‌یک سلسله‌قوا و استعداداتی می‌باشد که بتواند موفقیت وی را در این مبارزه تضمین و تأمین نماید.

روی این اصل مسلم، نقشه‌کش حکیم سازمانهای‌جهان‌هستی سازمان وجودی انسان را نیز به‌انواع نیروهای ادراکی و غرائز و احساسات مختلفی مجهز نموده تا با حفظ اعتدال و هماهنگی بین آنها بسوی هدف وجودی و سرمنزل مقصود گام بردارد.

پرواضح است انسان وقتی می‌تواند از این وسائل و نیروهای گرانمایه سعادت نتیجه مطلوب را بگیرد که بهره‌برداری از آنها بطور طبیعی و بروفق همان هدف آفرینش یعنی با حفظ اعتدال و هماهنگی و بدون افراط و تفریط باشد.

اما اگر در استفاده و کیفیت بکار بردن آنها افراط و تفریطی روی دهد مثلاً برای حب‌ذات یا عشق به‌کمال و یا تخیل وسایر عواطف و احساسات بیش از آنچه که درخور آنهاست، اهمیت و میدان داده شود بطوری‌که قوای فکری و سایر نیروها و خواسته‌های انسانی را تحت‌الشعاع قرار گرفته وقلمرو نفوذ آنها برتمام شئون زندگی مادی و معنوی انسان گسترش یابد در این‌صورت لطمات جبران‌ناپذیری

برقسمتهای دیگر سعادت انسانی وارد آمده و تعادل حیاتی که ضامن سعادت واقعی و همه‌جانبه شخص بود از بین می‌رود و در حقیقت همین قوا و غرائزی که می‌بایست ضامن نیکبختی و تعالی و تکامل انسان گردد وی را از راه راست و معتدل زندگی طبیعی و فطری منحرف نموده و به‌بیغوله‌ها و پرتگاههای هولناکی می‌کشاند.

با توجه به‌این مقدمه بخوبی روشن می‌شود که طرز تفکرصوفیانه ازهمینجا سرچشمه می‌گیرد و عامل اصلی بروز آن را باید در همان نحوهٔ بهره‌برداری از نیروهای سازمان وجودی خود انسان جستجو کرد.

اصل این طرزفکر افراطی از اینجا شروع می‌شود که انسان به تخیل بیش از عقل وقوای ادراکی میدان می‌دهد و در اعتقاد به‌مبدأ اعلی وکمال‌اتم و همچنین عشق به‌کمال و جمال و تشخیص سعادت مطلوب راه انحراف وافراط پیش می‌گیرد و در مقابل، نسبت به‌مقتضیات جسمانی و حیات‌مادی و نیازمندیهای آن به‌تفریط دچار می‌گردد.

اما علت این افراط و تفریط و اختلال درونی را باید در شرائط و اوضاع خارجی و محیط زندگی جستجو کرد.

طبیعی است، در محیطی که ظلم‌وستم و فساد رواج دارد و در اثر آن کابوس محرومیت و ناکامی و شکست و یأس و بدبینی برمردم مستولی گشته، عکس‌العملی که در روحیهٔ افرادی که در اثر ناامنی و آشفتگی اوضاع و محرومیت‌و شکست و نومیدی از پای درآمده‌اند بوجود می‌آید جز تنفر از زندگی مادی و پناه‌بردن به‌تخیل وبالاخره درویش‌منشی و افراط و تفریط نخواهد بود؟!

وبنابراین می‌بینیم در محیطهای ناامن و جامعه‌های آشفته‌ای که وضع اجتماعی طاقت‌فرسای آنها تحقیر زندگی و عقل و استدلال را ایجاب می‌کند و یا در جامعه‌هائی که دنیاپرستی و عیاشی و تجملات زندگی مادی و فساد اخلاق و اختلافات شدید طبقاتی محرومین وروح

افراد حساس وحاد را از وضع موجود متنفر و به‌یأس وسلب اعتماد و بدبینی سوق می‌دهد معمولاً طرز فکر فوق و افکار افراطی صوفیانه پدید آمده و در اندیشه‌ها ریشه می‌دواند وعده‌ای برای اینکه در مقابل همهٔ این فشارهاوشکنجه‌های روحی ومحرومیتها و ناکامیهای زندگی‌خارجی آرامش وتسلی خاطر یابند خود را به‌دامن تصوف می‌افکنند وبه‌عوالم و رؤیاهای شیرین و ایده‌آلهای جذاب پناه می‌برند و از دنیا و زندگی دنیوی اظهارتنفر می‌کنند.

البته افرادی که مبتلا به‌ضعف تدبیر و اراده و نیروی استقامت هستند بیشتر در معرض اینگونه افکار و افراط وتفریطها واقع می‌شوند.

و از طرفی هم مشکلات فکری و نظری بشر که از روز اول در جلو دید عقل وی بصورت معماهای جهان هستی و زندگی مجسم می‌شده در سوق‌دادن او به‌این طرز فکر افراطی بی‌تأثیر نبوده است زیرا پرواضح است میزان قدرت فکری بشر و قوای عقلانی وی هنوز به‌آن مرتبه نرسیده بود که بتواند به‌تنهائی از عهدهٔ حل مسائلی که مربوط به‌اسرار صنع پروردگار جهان پهناور هستی می‌باشد برآید.

انسان متفکر همواره دربارهٔ مسائلی از قبیل: «سرچشمهٔ هستی و آفرینش ازکجاست؟»، «سرانجام سیر قافلهٔ عظیم حیات بشری و جهان آفرینش چه‌سان خواهد بود؟»، «روح چیست؟»، «حقیقت جهان کدام است؟»، «هدف زندگی انسانی» و «سعادت نهائی و حقیقی انسان‌چیست و از چه راهی حاصل می‌شود؟» و... فکر می‌کرده و دربارهٔ حل‌صحیح آنها از نیروی عقل و فکر استمداد می‌جسته است.

ولی بالاخره‌نقصان فکری‌و عقلی وی ناگزیر او را برآن می‌داشت که حل این معضلات و معماها راکه با سعادت وکمال وجودی او همبستگی دارد به‌دست نیرومند خیال و احساسات ذوقی بسپارد تا بدین‌وسیله از فشار و اضطراب وجدان رهائی یافته ومشکلات خود را

به‌آسانترین وجه با تفسیرهای شاعرانه و تخیلات و رؤیاهای شیرین حل سازد.

اصولاً انسان هرقدر متفکر و از نیروی عقل و ادراك بهره وافی داشته باشد بالاخره از درك صحیح و حل واقعی اینگونه مسائل و صدها مسئلهٔ مشابه دیگر که مربوط به‌عالم ماوراء طبیعت و زندگی مادی و اسرار و دقائق معنوی آفرینش می‌باشد ناتوان است، تنها کسی می‌تواند این معماها و مسائل روحی را حل و تفسیر صحیح نماید که از روابط معنوی و اسرار نهفته‌ای که در عوالم ماوراء این جهان‌مادی و در پشت پردهٔ طبیعت در جریان است باخبرباشد وقوانین و فرمولهای روحی را همچون قوانین وسنن لایتغیری که در جهان طبیعت و درمیان موجودات طبیعی این جهان حکومت می‌کند بشناسد و مقتضیات آنها را درك کند.

بدیهی است این نقش بجز از آفرینندهٔ این عوالم و قوانین و روابط آن از عهدهٔ هیچ انسان متفکری ساخته نیست تنها اوست که با علم غیرمتناهی خود که تا اعماق و دل کوچکترین ذرات و موجودات عوالم هستی نفوذ و راه دارد راه‌حل این معضلات و مشکلات روحی و فکری بشر را می‌داند و تنها اوست که باید بشر ناتوان را دراین باره هدایت و ارشاد نموده ودر تاریکیهای زندگی چراغ روشن و هدایت‌بخشی فراراه عقلش بیفروزدباشد که راه کمال و سعادت را پیش گیرد وازگمراهی و بدبختی رهائی یابد.

اینجاست که ضرورت وجود پیغمبران و برگزیدگانی که باسرچشمهٔ حقیقی علم و عوالم غیب ارتباط دارند و با نیروی مرموزی که آنها را هدایت می‌کند می‌توانند راه‌حل صحیح تمام مشکلات روحی بشر و آنچه را که مربوط به‌سعادت حقیقی و جاودانی وی می‌باشد از راه وحی دریافت نموده وبه بشر ابلاغ نمایند بخوبی روشن می‌شود.

روی این اصل مسلم، بشر ناگزیر باید از تعالیم و روشهای فکری و عملی انبیاء پیروی نماید و در روشنائی انوار پرفروغ وحی و تعالیم حیاتبخش پیامبران الهی بسوی سعادت و کمال مطلوب انسانی گام بردارد تا بتواند به حل گره‌ها و مشکلات روحی خود توفیق یافته و به‌سعادت ابدی نائل آید.

و در غیراینصورت ناکامی و انحراف برای او اجتناب‌ناپذیر بوده و بالاخره فشار و اضطراب وجدان او را بخاطر حل همین مشکلات و گره‌های روحی به‌بیراهه وافراط وتفریط خواهد کشانیدچنانکه پیدایش افکار صوفیانه‌و مبادی تصوف درپاره‌ای از موارد معلول مطلب‌می‌باشد.

تاریخ پیدایش و نفوذ افکار صوفیانه

بطوری که تاریخ ادیان نشان می‌دهد بشر از قدیمترین ادوار تاریخ و بلکه ازهمان اولین روزهای زندگی که‌ما آن‌را ماقبل تاریخ می‌نامیم همواره از روی خواسته فطری و به‌راهنمائی عقل پی به‌وجود نیروئی مافوق طبیعت که خالق و گرداننده چرخهای عظیم جهان پهناور آفرینش و طبیعت است برده و به‌آن موجود مقدس ایمان داشته و معرفت و بندگی و نیل به‌قرب او را برای خویشتن سعادت می‌دانسته است.

نهایت طرزتفکر واعتقاد وی دربارهٔ معتقد و ایده‌آل خودمتناسب با سطح فکر و میزان رشد و دانش وی بوده و هر اندازه بررشد فکری و وسعت دانش و اطلاعات او درباره اسرار و موجودات شگفت‌انگیز جهان هستی افزوده می‌شده معرفت و تفکرات ایده‌آلی او نیز به‌همان تناسب کاملتر و عالیتر می‌گشته است.

و از طرفی هم رشته‌های استوار و عمیق عشق به‌کمالات عالیه انسانی که در تاروپود وجودش بوده او را در جستجوی کمال مطلق

واداشته ودر این راه همواره شعله های فروزانی درسراچه دلش برسی افروخته است.

و نیز مسلم است که رسیدن به سعادت و حقیقت زندگی برای بشر همیشه محور اساسیترین آرمانها وشیرینترین رؤیاها بوده و جستجوی راه وصول به آن، هدف اصلی زندگی روحی و معنوی وی را تشکیل می داده است.

در این میان نیروی تخیل نیز نقش مهمی را بعهده داشته مخصوصاً دربرابر ناکامیها و شکستهائی که برای انسان پیش می آمده دست هنرمندش با تصویرعوالم زیبا و رؤیاهای شیرین، وی را تسلی بخشیده و محرومیتهای زندگی خارجی وی را بدینوسیله جبران می کرده است.

چنانکه همین نیروی خیال واحساسات ذوقی که درسرشت اوبوده در حل مشکلات فکری و روحی وی نیز نقش مهمی ایفا نموده پایه و اساس پاره‌ای از قضاوتها و افکار و عقاید او دربارهٔ قسمتی ازمعماهای زندگی معنوی و روش وصول به سعادت قرار گرفته است با بیانات فوق این مطلب بخوبی روشن می‌شود که زمینهٔ پیدایش افکار افراطی و صوفیانه همواره دراندرون ساختمان روحی و فکری بشر وجود داشته و در مواقعی که عوامل این افراط و انحراف از خارج و محیط زندگی و اوضاع اجتماعی و اخلاقی مساعد می‌شده افکاری از قبیل فرار از دنیا، ذم و تحقیر زندگی و علم و استدلال و عقل، ریاضت کشی بوجودآمده بازار تخیل وخلسه و ذوقیات و عرفان رونق می‌گرفته: نهایت، افکار مزبور بنا به‌مقتضیات اجتماعی و عقاید و آداب گوناگون محیط درهرجا بطور خاص و با آداب و عادات و رسوم مخصوصی خودنمائی می کرده است.

و ازآنجا که علل و عوامل و شرایط فوق معمولاً در ادوارمختلف تاریخ و در میان اقوام وملل پیشین وجود داشته است لذا با مراجعه

به‌تاریخ ادیان و عقاید کهن مشاهده می‌شود که طرز تفکر صوفیانه در اغلب مذاهب کهنسال و مکاتب فکری قدیم ریشه‌دوانیده و بطور متناسب با آداب و تعالیم هرآئین و مکتبی به‌یک صورت و رنگ‌خاص ظاهر گشته است.

این مطلب با بیانانی که گذشت کاملاً طبیعی بنظر می‌رسد و جای هیچگونه‌استبعادی‌ندارد اگرما ملاحظه کنیم که تاریخ، ریشه‌های اولیه افکار صوفیانه و ایدئولوژی تصوف و سابقهٔ آن را درمیان اقوام و ملل مختلف پیشین ومکاتب گوناگون فکری و ادیان و مذاهب کهن بخوبی نشان می‌دهد و حتی سابقهٔ آن را تاحدود سه‌هزارسال پیش نیز می‌کشاند.

اکنون باید ریشه‌های اولیه این‌طرز تفکر را در قالب مذاهب و مکاتبی که تحت تأثیر این ایدئولوژی قرار گرفته‌اند مطالعه کرد و میزان نفوذ آن را درمیان اقوام گذشته بررسی نمود.

هند زادگاه تصوف

ریشه‌های تصوف در افکار و عقاید هندی

بطوری که از مطالعهٔ تاریخ عقاید و مذاهب هند بدست می‌آید این سرزمین باستانی از زمانهای بسیار قدیم محیط مناسبی برای پرورش افکار صوفیانه بوده و اصول تصوف را در قالب بیشتر مذاهب ومکاتب فلسفی و فکری گوناگونی که در آن سرزمین رواج داشته پرورانده است.

اصولاً با مطالعهٔ تقارنی عقاید و مذاهب هندی این مطلب روشن می‌شود که مذاهب و مکاتب فلسفی هند با تمام اختلافات فکری و عقیدتی که در میان آنها وجود دارد همگی یک ایدئولوژی خاص را تعقیب نموده و در یک‌جا به‌هم می‌رسند و این ایدئولوژی همان طرز تفکرو روش افراطی حادی است که ما آن را تصوف می‌نامیم.

اصالت سرزمین هندوستان در پرورش افکار صوفیانه بقدری روشن است که بامختصر مراجعه به‌عقاید ومذاهب هندی جای تردیدی باقی نمی‌ماندتا آنجا که بعضی معتقدشده‌اند که هندزادگاه اولیه تصوف بوده و افکار صوفیانه از آنجا به‌محیطها و به‌مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است.

«فن کرمر» شرق‌شناس معروف نتیجهٔ مطالعات و تحقیقات خود را در این زمینه چنین بیان کرده است:

«تصوف بمعنای اصح کلمه چنانکه در مسالک مختلف ظاهر می‌شود اساساً از عقاید و افکار هند برخاسته است و مبدأ و مبنای تصوف بالخصوص یکی از مذاهب فلسفی هندوستان که معروف به «ودانتا»[1] می‌باشد.»

در اینجا برای توضیح بیشتر مطلب لازم است افکار و مبانی تصوف را از نظر ادیان و مکتبهای فلسفی هند مورد مطالعه قرار دهیم.

عقاید و مذاهب هند

قدیمترین وشایعترین ادیان هندی دوآئین معروف «برهمائی» و «بودائی» است که هم‌اکنون نیز در هندوستان و چین و ژاپن و سایر نقاط رواج کامل دارد.

آئین برهمائی در حقیقت صورت تکامل یافته آئین قدیمی «ودائی» که آلوده به‌شرك بود محسوب می‌شود. آئین برهمائی بیش از سه‌سال در هندوستان سابقه داردو در اصل ظاهراً براساس توحید و یگانه‌پرستی بوده ولی به مرور زمان تغییراتی در آن رخ داده و یک سلسله عقاید خرافی و از جمله عقیدهٔ «تثلیث» در آن نفوذ کرده است.

کلمهٔ براهما[2] در لغت سانسکریت بمعنی خدای خالق جهان و «ذات‌مطلق» تفسیر شده که بعدها بصورت «تریموتری» خدای واحد سه‌گانه درآمده است.

کتب مقدس برهمائیان عبارتند از: «الفیدا» و «منافادارماساسترا» و «ساهاباراتا» و «رمیانا» و «بوراما» این کتابها به‌زبان سانسکریت نوشته شده و تاریخ تألیف آنها به‌چند قرن پیش از میلاد می‌رسد.

طرفداران آئین برهمائی پس از ظهور آئین بودائی وجینی برای

---

1. Vdanta 2. Brahma

آنکه آئین قدیمی خود را از خطر زوال برهانند و همچنان رایج و زنده نگه دارند دست به‌تغییراتی زده و آئین قدیم را با معتقدات و آداب آئینهای جدید و افسانه های عامیانه آمیختند و بدین ترتیب آئینی بوجود آمد که به‌نام آئین هندو معروف گردید که هم‌اکنون اکثریت مردم هندوستان پیرو این آئین می‌باشند.

پس ازآئین برهمائی آئین بودائی از نظر قدمت و کثرت پیروان در هند حائز اهمیت است. این آئین که از آغاز انتشار آن در حدود دوهزارپانصد سال می‌گذرد اکنون بالغ بر پانصد میلیون پیرو در هندوستان و چین و ژاپن و سیلان و تبت دارد.

بودا در لغت سانسکریت بمعنی عالم و دانشمندی است که به‌مرتبهٔ کمال رسیده باشد اساس این آئین از شاهزاده‌ای به‌نام«سیداتا- گائوتاما» است که«بودا» یعنی مردفرزانه خوانده شده ودوکتاب‌مقدس «تری‌پیتاکا» و «پیتاکا» از کتب مقدسهٔ بودائیان می‌باشد.

می‌گویند: هنوز صدسال از مرگ بودا نگذشته بود که میان پیروان او برسر تفسیر گفته ها و دستورالعملهای وی اختلاف‌نظرشدیدی پیدا شد ازاینرو شورائی مرکب از دانایان بودائی بمنظور رفع بحث دربارهٔ اختلافات تشکیل گردید ولی از آن شورا نیز نتیجهٔ مطلوب گرفته نشد تا اینکه بالاخره این اختلاف منجر به‌تفرقه وجدائی شد و بدین‌ترتیب دو مذهب «هانایانا» و«ماهایانا» پیدا گشت بطوری که هرکدام بنا به‌فکر و سلیقهٔ خود گفته ها و تعلیمات بودا را تفسیر وعمل می‌نمودند.

دیگر از مذاهب قدیمی هندی «آئین‌جینی» است که مؤسس آن شخصی به‌نام «ماهاویرا» بود که قبل از بودا چشم از جهان بسته است کتابی به‌نام «آگاماها» دارد که بعضی از تعلیمات آن در آینده نقل خواهد شد.

و همچنین مذاهب: «یوگ»، «ودانته»، «نیاید»، «سانکهیه»، «پوروامی ساسا»، «وی شه‌سیکما» از عقاید و مکاتب فلسفی هندی به‌شمار می‌رود.

فرار از دنیا و ریاضت کشی

مذاهب و عقاید مختلف هندی در این اصل مشترکند که پایه و اساس سعادت و نجات، همانا فرار از دنیا و ترك جمیع لذات وشتهیات جسمانی همراه با تعذیب و شکنجهٔ بدنی و دوام به‌ریاضت کشی می‌باشد.

روی این اصل باید نفس را با انواع ریاضتهای شاقه وشکنجه ها عادت داد تا بدین‌وسیله علاقهٔ او از دنیا و خوشیهای جسمانی بالمره قطع گردد.

برهمائیان روی اصل تناسخ معتقدند سعادت انسان درمحرومیت و آلام اختیاری است و تجرد از علائق مادی و ترك مشتهیات موجب نجات در زندگی بعدی می‌باشد و بازگشت به‌زندگی دنیوی نیز اجباری است بنابراین رنج و عذاب در زندگی برای انسان همیشگی است و برای نجات، انسان جز کشتن تمنیات و ریاضت دادن نفس و گذشتن از خوشیهای زندگی راه دیگری نداردمذهب وفلسفه جینی وسانکهیه نیز مانند برهمائی از نظر تئوری مبتنی بر بدبینی نسبت به‌زندگی مادی است و سعادت و نجات را در رهائی از قیود مادی و تعلقات جسمانی وبالاخره ترك کلی دنیا می‌داند.

آئین جین پیروان خود را به‌زهد و خود فراموشی و کف‌نفس و یک نوع رهبانیت افراطی دعوت می کند و به‌روزه گرفتن و برهنگی اهمیت فوق‌العاده قائل است بطوری که می‌نویسند: مؤسس این آئین خود دوازدهسال تمام در حال زهد و ریاضت کشی وسکوت و برهنگی و تجرد بسر می‌برده و همواره دور از اجتماع زندگی می کرده است و

هم‌اکنون نیز نیمی از جینی‌ها تنها با یک‌لنگ بسر می‌برند.

به‌عقیدهٔ جینی زندگی جز رنج نیست و هوسهای نفسانی منشأ همهٔ رنجهاست باید هوسها را از خود دور کرد و به‌ریاضت خود راعادت داد.

همچنین در مذهب «یوگ» که پیروان‌آن به‌نام جوکیان‌معروفند انقطاع از جهان مادی بوسیلهٔ ریاضتهای جانفرسا و تمرینات شاقه وترك همه چیز تنها راه رهائی از تجدید زندگی (تناسخ) و اتصال و اتحاد با روح کلی است.

ریاضتها و اعمال شاقه وطرز زندگی جوکیان بسیار طاقت‌فرساست یک نفر جوکی مدتها با بیحرکتی، قبض‌حواس، انضباط تنفس، تمرکز فکر و تلقینات مخصوص خود را شکنجه و ریاضت می‌دهد و برای‌اینکه به‌مقام برهمائی برسد لازم می‌داند که از خانه و زن و فرزند دست‌شسته به‌دوره‌گردی و دریوزه‌گری بپردازد و زهدو ریاضت کشی‌را پیشه‌ساخته در اعماق جنگلها به‌حالت سکوت و روزه‌داری بسر برد.

موضوع ترك دنیا و ریاضت کشی درآئین بودا نیز بعنوان یک اصل مسلم و اجتناب‌ناپذیر دیده می‌شود.

آئین بودا دارای چهار اصل اساسی زیر است که می‌توان همهٔ آن را در همان یک اصل «فرار از زندگی» خلاصه کرد.

۱. جهان سراسر رنج و عذاب است و الم زندگی از لوازم وجود است، رنجهای مداوم حال‌حاضر عذابهائی در گذشته داشت، چنانکه زجر و شکنجه جانکاهی و محنت‌باری نیز درآینده دارد.

۲. ریشه و منشأ تمام این رنجها همان آرزوها و خواهشهاست و تمنای بقا و خوشیها و لذات دنیوی تنها عامل رنجها و شکنجه‌هائی است که انسان در زندگی بازگشت با آنها مواجه می‌شود.

۳. رهائی از علائق مادی و تمنیات و شهوات تنها وسیلهٔ

سعادت و نجات از بازگشت به‌زندگی مادی (تناسخ) است و تنها د
صورت دوری جستن ازدنیا و بهره‌های آن وکشتن هواهای نفسانی
می‌توان ازالم نجات یافته و به‌مرتبهٔ «نیروانا» نائل آمد.

٤. انسان باید همواره برای رهائی از شهوات و تمنیات وعلائق مادی نهایت کوشش را از خود ابراز دارد و عقبات و موانعی را که میان او و اینگونه رهائی حائل است و او را از فرونشاندن آتشهای تمایلات و علائق بازمی‌دارد از میان ببرد.

آئین بودائی روی این چهار اصل انقطاع از دنیا و ترک بهره‌برداری از مظاهر دنیوی و اعتزال و تحقیر جسم و پشت‌پازدن به‌لذات و خواهشهای نفسانی و ترک ازدواج و خانه‌داری و سایر تعلقات‌مادی و بالاخره ریاضت‌کشی و فقر را تعلیم می‌دهد.

وضع زندگی راهبان بودائی طوری است که از مال دنیا تنها به‌یک «کاسهٔ گدائی» اکتفا نموده و درکمال فقر و تجرد زندگی می‌کنند و با پای برهنه و وضعی رقت‌بار مرام خود (چهار اصل سابق‌الذکر) را در شهرها و دهکده تبلیغ می‌نمایند.

از بودا نقل شده که وی صریحاً اعلام کرده است که: کسی که فقر نصیبش شده و از هر چیزی محروم و از هر خوفی بدور باشد من او را برهمن می‌نامم[1].

اصولاً فقر از عادات مخصوص بودائیان و مرتاضان بودائی‌شمرده می‌شود و از اینرو مرتاضان بودائی را به‌نام «فقرا» نیز می‌نامند.

داستان زندگی بودا که مورخین درکتابهای مربوط به‌تاریخ ادیان از منابع بودائی نقل کرده‌اند بهترین نمونهٔ بارز عملی تعالیم سابق‌الذکر می‌باشد.

---

۱. برهمن به‌عقیدهٔ هندیان قدیم یک موجود مافوق انسانی بود که با نیروهای غیبی رابطه داشته و براهما (ذات مطلق) را در انحصار خود داشت.

خلاصهٔ این سرگذشت چنین است که «گوتاما» شاهزادهٔ قبیله «ساکیاس» که مدتها در ناز و نعمت و سروری می‌زیست و زندگی پرتجمل شاهانه‌ای داشت پس از آنکه با دخترعموی خود وصلت می‌کند و در نتیجه صاحب فرزند می‌شود روزی در اثر مشاهدهٔ مرد تارک دنیائی انقلابی در روحیه او پیدا می‌شود و گوتاما را از زندگی پر از تجمل و هیاهوی درباری دلسرد می‌کند.

گوتاما از آن پس دربارهٔ زندگی آن مرد تارک دنیا و وضع زندگی خود به‌تحقیق و تفکر می‌پردازد و بالاخره نیمه‌شبی از بستر خواب برخاسته زن و فرزند و ثروت و جاه و مال و عزت و زندگی شاهانه را ترک گفته سر به‌بیابانها می‌گذارد و پس از مدتی که در بیشه‌ها بسر می‌برد به‌ملازمت چند تن از برهمنها همت می‌گمارد و سپس رو به‌جنگلها و کوهستانها می‌نهد و پس از شش سال که به‌ریاضتهای شاقه می‌پردازد بالاخره به‌آرامشی که در طلبش بود می‌رسد و از آن پس بعنوان معلم به‌تبلیغ و ارشاد دیگران شتافته و از سن ۳۵ و یا ۳۶ سالگی تا ۸۰ سالگی که بدرود زندگی گفته، مانند راهبهای دوره‌گرد به‌نشر اصول چهارگانه گذشته و مرام خویش می‌پردازد.

ظاهراً داستانی که مرحوم صدوق در کتاب اکمال‌الدین ومرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار بعنوان داستان «بوذاسف» و «بلوهر» نقل نموده‌اند مربوط به‌سرگذشت همان «بودا» پیشوای بودائیان است که پس از اختلاط مسلمین با بودائیان و مرتاضان هندی و ترجمه و نقل کتب هندی در میان مسلمین بدین‌صورت نقل شده است.

در هرحال نتیجه‌ای که از مطالعهٔ فوق بدست می‌آید این است که هندیان از زمانهای بسیار قدیم همای سعادت را همواره از راه پشت‌پازدن به‌علائق دنیوی و ریاضت کشی جستجو می‌کردند و اساس تعلیمات تمام مذاهب و مسالک هندی براساس بدبینی نسبت به‌زندگی

و فرار از دنیا و رهائی از قیود و تمایلات و خوشیها و تن دادن به‌شدائد
و شکنجه بوده است.

نیروانا یا فنا

«نیروانا» در لغت سانسکریت بمعنی «از میان بـردن» است و در
اصطلاح برهمائیان و بودائیان حالتی است که پس از خاموش ساختن
شمع وجود خود و ازمیان بردن خویشتن به‌انسان دست می‌دهد.

چنانکه قبلاً نیز نقل کردیم سعادت و آخرین مرحله ریاضت و
سلوک از نظر عقاید هندی همان وصول به«نیروانا» است و این عقیده
از ابتدا در تعلیمات و مذاهب هندی ریشه داشته و حتی از مختصات
عقاید هندی به‌شمار آمده است.

بیرونی مورخ معـروف در کتاب **ماللهند من مقوله...** که دربارهٔ
شرح عقاید هندیان نوشته است پس از آنکه ترتیب سیر و سلوک و
مقامات سالک را از یکی از منابع هندی نقل می کند می‌نویسد: «طبق
این منبع و مدرک هندی خلاص که نتیجه طی مراحل ذکر شده است
عبارت از اتحاد با خدا و اتصال به‌او می‌باشد».

این عقیده در حقیقت ریشهٔ همان «فنائی» است که صوفیه اسلام
بدان عقیده دارند و آن را آخرین مرحلهٔ کمال و سلوک می‌دانند.

عقاید هندی دربارهٔ تفسیر«نیروانا» مختلف است به‌عقیدهٔ بودائیان
«نیروانا» عبارت از رسیدن روح انسانی به‌مقامی است که شخصیت‌فردی
خود را از دست داده و با روح کلی و ذات مطلق (براهما) اتحاد و
اتصال یافته است.

در صورتی که در آئین‌جینی با رسیدن به«نیروانا» روح شخصیت
خود را از دست نمی‌دهد، ولی در آن مقام به‌یک حالت آرامش و
سراسر خوشی می‌رسد که از خود بیخود می‌گردد.

این دو نوع تفسیر را می‌توان در گفته‌ها و عقاید صوفیه (اسلام) نیز مطالعه کرد. صوفیانی که پیرو مکتب عرفان و تصوف نظری هستند معمولاً تفسیر اول را قائلند و اما صوفیان معتدل که بیشتر به‌جنبه‌های عملی و اخلاقی اهمیت می‌دهند فنا را بمعنی دوم تفسیر می‌کنند.

مراحل سلوک

در عقاید هندی برای رسیدن به‌سعادت نهائی «نیروانا» سیر و سلوکی لازم است، که سالک طی آن باید از مراحل و مقامات متعددی بگذرد و سرانجام به‌نیروانا در کتاب اوپانیشاد چنین تعلیم می‌دهد:

«آنها که سلوک دارند و ریاضت می‌کشند و اعتقاد دارند در صحراها به‌ریاضت مشغول، و زن و فرزند ندارند و ترک دنیا اختیار کرده‌اند آنها بعداز مرگ از میان آفتاب گذشته بجای بی‌مرگ و زوال می‌رسند».[1]

برهمائیان معتقدند چهار مرحلهٔ زیربرای رسیدن به فنا ضروری است:

۱. مرحلهٔ طلب و مریدی که سالک باید در این مرتبه آنچه که شرط طلب است بجا آورد و تابع صرف مرشد و برهمن گردد.

۲. پس از مدتی اقدام به‌زناشوئی کند.

۳. در مرحلهٔ سوم خانه و کاشانه را ترک گفته و دور از شهر و اجتماع در بیابانها و جنگلها بطور زاهدانه زندگی کند و به‌ریاضت پردازد.

۴. مرحلهٔ نیروانا و از خود بیخود شدن است که سالک در این مرحله به‌مقام برهمنی می‌رسد و مانند دوره‌گردان خانه‌بدوش به‌ارشاد و هدایت مردم همت می‌گمارد.

---

۱. بودا چه می‌گوید؟ ص ۴۴.

در مذهب بودا نیز برای نیل به‌نیروانا مراحل و مقاماتی مقر است که سالک بودائی باید آنها را یک‌به‌یک طی‌نماید، سیر و سلوک بودائی در هشت مرحله انجام می‌گیرد و وقتی که سالک از منازل هشتگانه گذشت به مرتبهٔ نیروانا می‌رسد.

در یوگیسم (آیین یوگ) نیز برای نوآموز جوکی سیر و سلوکی مقرر شده که بر طبق آن، سالک باید از هشت مقام بگذرد تا به‌سرمنزل مقصود (نیروانا) نائل آید.

توضیح بیشتر این مراحل و مقامات از مقصود بحث ما بیرون است آنچه در مطالعه و بررسی ما درخور اهمیت می‌باشد همان اصل وجود سیر و سلوک و سابقهٔ آن در مذاهب و عقاید هندی است که با مختصر تفاوتی صورت کاملتر آن را در تصوف (اسلامی) مشاهده می‌کنیم.

کسانی که طالب توضیح بیشتر باشند می‌توانند در این‌باره به کتابهای مربوط به‌تاریخ ادبیات و تاریخ فلسفه و ادیان و مذاهب مراجعه کنند.

وحدت وجود

از تفسیرهائی که در کتب مربوط به‌تاریخ ادیان ومذاهب هند دربارهٔ عقاید هندیان نقل شده چنین برمی‌آید که ریشهٔ عقیده به‌وحدت وجود نیز در عقاید هندی وجود داشته و قبل از فلاسفهٔ نوافلاطونی حکمای هندی از آن عقیده پیروی می‌کرده‌اند.

ابوریحان بیرونی نقل می‌کند: «هندیان می‌گویند موجودحقیقت واحد است و آن علت نخستین می‌باشد که به‌صورتهای گوناگون در صحنهٔ وجود پدیدار گشته و قوهٔ اوست که به‌حالت متباینی که ظاهراً موجب تغایر و واقعاً یک چیز است در اجزا و افراد وجود و صور آن

حلول کرده آنگاه اضافه می‌کند که یکی از آنان (هندیان) به‌من گفت هرکس به‌تمامی هستی خود به‌علت اول تشبه یابد سرانجام با او متحد خواهد شد و این وقتی است که وسایط علایق خود را ترک کند.»[1]

به‌عقیدهٔ برهمائی کوشش برای شناختن «برهمن» (خالق جهان یا ذات مطلق) از راه عقل بی‌فایده است زیرا این مستلزم اعتقاد به‌دو چیز است درصورتی که دوئیتی درمیان نیست[2].

بطوری که در ترجمه **الملل والنحل** آمده است:

اوپانیشادها کتاب مقدس برهمائیان عقیدهٔ وحدت وجـود را پایه‌گذاری می‌کند و آن را بعنوان یک عقیدهٔ مذهبی تلقی می‌نماید زیرا یک نوع روشی را در زندگی تعلیم می‌دهد که با پیروی از آن می‌توان به برهما اتصال یافته و با ابدیت بقا یافت.

«شنکارا چاریه» کـه شارع فلسفه ودانته است می‌گوید خدا را می‌تـوان در همه‌جا و همه‌چیز مشاهـده کرد و معتقد بود که همه‌چیز خداست!

در این‌باره داستان شیرینی نقل کرده‌اند کـه فیلسوف مزبور به دانش‌آموز تازه‌کار خود می‌گفت: «همه چیز خداست خدا در همه چیز وجود دارد حتی در تو! دانش‌آموز از این فکر بوجد آمد و با این‌وضع و حالت به‌وسط خیابان رسیدو ناگهان به‌یک فیل عظیم‌الجثه‌ای برخورد، فیلبان فریاد زد کنار برو! ولی آن مرد که خود را خدا می‌دانست اعتنائی به‌گفتهٔ او نکرد و پیش خود فکر کرد چرا من راه را بر فیل باز کنم؟ من خدا هستم فیل هم خداست! چرا خدا از خدا بترسد؟!! ولی وقتی که فیل با او روبرو شد با خرطومش وی را بلند کرده محکم

۱. **تحقیق ماللهند**، ابوریحان بیرونی، ترجمه علی‌اکبر داناسرشت، ص ۲۰.
۲. **بحث در آثار و افکار حافظ**، ج ۲، ص ۱۶۶.

بر زمینش کوفت آن مرد که خود را خدا می‌پنداشت با گریه و زاری پیش معلم دوید و ماجرا را بازگفت و بر فلسفهٔ او ایراد گرفت! و معلم هم با آرامی و خونسردی به‌داستانش گوش داد آنگاه گفت: در اینکه تو خدا هستی شکی نیست! فیل هم خداست! ولی فراموش کرده‌ای فیلبان هم خداست چرا به‌فریاد او گوش فراندادی؟!!![1]

اصولاً در آیین ودانته و برهمائی فرقی بین علت و معلول گذارده نشده و برهما بعنوان یک روح متصل و بدون امتیاز ساری در همه اشیاء معرفی شده است.

طبق این عقیده (تا دانانیا توام) آیین هندی چنین تعلیم می‌دهد که هرقدر از غلظت جنبه‌های مادی به‌وسیلهٔ ریاضت کاسته شود و قشر جسم تلطیف گردد مرحلهٔ اتحاد با برهما نزدیکتر شده و کارانا (علت) با کارایا (معلول) یکی خواهد گشت[2].

فکر و ذکر و سایر آداب صوفیانه

در مذاهب هند موضوع حصر فکر و تمرکز قوای دماغی و به‌خود فرورفتن که به‌اصطلاح بودائیان «دیانا» نامیده می‌شود اهمیت بسزائی داشته و هندیان برای آن آثار و نتایج مهمی معتقد بوده‌اند و اصولاً تفکر و همچنین مراقبت که هردو از مسائل مهم تصوف بشمار می‌رود مهمترین اعمال مذهبی آیین بودا و برای بودائیان بمنزلهٔ عبادات سایر ادیان محسوب می‌شود.

ابوریحان بیرونی می‌نویسد:

«بعقیدهٔ هندیان اگر کسی به‌درجه‌ای برسد که همهٔ فکر خویش را در یگانگی خدا بکار برد و فکر و اندیشه خود را از غیرخدا بازدارد،

۱. فلسفه‌های شرق، ص ۶۸.
۲. بودا چه می‌گوید؟ ص ۳۰.

هشت چیز به‌او بخشیده می‌شود:

۱. لطافت جسمی بطوری که از چشمها پنهان تواند بود.

۲. تخفیف و تحقیر بدن.

۳. بزرگ داشتن روح.

۴. هر اراده‌ای بکند انجام می‌دهد.

۵. هرچه بخواهد می‌داند.

۶. به‌ریاست هرفرقه‌ای که بخواهد می‌رسد.

۷. آنهائی که تحت ریاست اویند کاملاً مطیع و فرمانبردار می‌شوند.

۸. قادر بطی‌الارض خواهد بود.

وقتی سالک بر این امور توانا شد از آنها هم بی‌نیاز شده متدرجاً به‌مطلوب می‌رسد و در پایان سلوک از زمان مجرد گشته و در اینجا عاقل و معقول و عقل یک چیز می‌گردد[1].

و نیز خرقه‌پوشی که در میان صوفیه از علائم ارشاد است و آن را رمز درویشی می‌دانند از آداب قدیمی هندیان بوده و نیز دوره‌گردی و سیاحت و خانه بدوشی و فقر از عادات مرتاضان برهمائی و بودائی و جوکی بشمار می‌رود.

چنانکه اذکار مخصوص دسته‌جمعی که با هیئت مخصوص انجام می‌گیرد و نیز اذکار قلبی را نیز باید از مراسم و اعمال هندیان محسوب نمود[2].

تذکر دو نکته

در اینجا تذکر دو نکته لازم است اول آنکه عقاید و آراء و

۱. تحقیق ماللهند، ص ۵۰-۴۹.

۲. همان منبع، ص ۵۴.

آداب و رسومی که در مباحث گذشته از آیینهای ودا و برهما و بودا و یوگ و غیره نقل شد عبارت از یک سلسله مطالبی است که از کتب مذهبی و مقدسه مذاهب مزبور و یا از آراء پیروان آنها بدست آمده است و مدرک ما در نقل آنها کتب مربوط به‌تاریخ ادیان و مذاهب می‌باشد و اما اینکه این مطالب تا چه اندازه صحت داشته و نسبت مطالب مزبور به‌اصل آیینهای مذکور تا چه میزان درست است؟ و آیا آورندگان این مذاهب چنین عقاید و آرائی را تعلیم داده‌اند یا آنکه بعدها توسط پیروان آنها به‌مرور زمان اضافه شده است؟! مطلبی است که از موضوع بحث ما بیرون است و در هرحال مطالب مذکور چه صحیح باشد و یا غلط و نسبتهای مزبور هم چه درست باشد و یا ناصواب در هر دو صورت مطلوب ما حاصل است و آن وجود سابقهٔ ممتد افکار و نظرات صوفیانه در میان اقوام و مذاهب هند می‌باشد.

مطلب دوم آنکه مطالعه‌ای که ما در این بحث درباره تاریخ افکار صوفیانه در عقاید و مذاهب هند بعمل آوردیم منظور ما از تصوف و افکار صوفیانه همانطوری که در آغاز بحث اشاره نمودیم عبارت از یک سلسله نظرات وآدابی است که ما همانها را اکنون به‌نام تصوف می‌نامیم نه آنکه مذهبی به‌نام تصوف و عده‌ای بعنوان صوفیه در هند وجود داشته است.

و بعبارت دیگر ما می‌توانیم با قطع نظر از نام تصوف و صوفی همان عقاید و تعلیماتی را که در میان مسلمین اصول و اساس مسلک تصوف محسوب می‌شود در قرنها قبل از اسلام در هند و در چین و در ایران و فلسفه نوافلاطونیان و در رهبانیت که در آینده هرکدام بنوبهٔ خود مورد بحث قرار خواهد گرفت مطالعه کنیم.

ریشه‌های تصوف در کشور باستانی چین

تاریخ مشروح عقاید مذهبی چین باستان درست در دست نیست ولی از آنچه که دربارهٔ عقاید چینی در کتب تاریخ عقاید و فلسفه های قدیم نوشته شده این مطلب را می‌توان دریافت که ریشهٔ پاره‌ای از افکار صوفیانه و یک نوع صوفیگری در عقاید و مذاهب چینیان قدیم هم وجود داشته و مردم چین باستان با یک نوع ایدئولوژی صوفیانهٔ آمیخته با خصوصیات محلی آشنا بوده‌اند.

بدیهی است چینیان که در همسایگی سرزمین هند منبع الهام‌بخش تصوف قرار داشتند و از نظر وضع روحی و فکری و اجتماعی و اقتصادی در اوضاع مشابهی با هندیان بسر می‌بردند نمی‌توانستند از نفوذ افکار صوفیانه مصون بمانند.

از یک طرف فساد اوضاع اجتماعی و اخلاقی که در قرنها قبل‌از میلاد بر اثر تحولات حکومتی و شورشهای سیاسی و ملوک‌الطوایفی و هرج و مرج و جنگهای خونین داخلی سراسر مردم چین را فراگرفته و آنها را با اشکالات اقتصادی و عدم امنیت دچار نموده بود و از طرف دیگر هم توسعه و نفوذ تعالیم بودا توسط مبلغین و دوره‌گردها و راهبهای بودائی در میان چینیان کاملاً زمینه را برای بروز افکار مشابه با عقاید و آراء صوفیانه هندی فراهم می‌ساخت.

در یک چنین شرایطی حکمائی از قبیل کنفوسیوس و لائوتسه و چونگ تسئو ظهور می کنند که در تعلیمات آنها افکاری از قبیل لـزوم پیروی از اصل «ترک دنیا» و «زندگی ساده» و اجتناب از کار و کوشش برای زندگی و فراگرفتن دانش و هنر و نیز پاره‌ای از مطالب عرفانی و تخیلی بخوبی نمایان است.

کنفوسیوس (۴۷۹-۴۰۷ قبل از میلاد) نظرات و عقاید خود را بیشتر مبتنی به‌جنبه های اخلاقی نموده بود.

ولی لائوتسه حکیم چینی معاصر وی بیشتر به‌جنبه های عرفانی و تزهد می‌پرداخته و کتابی که از وی باقی مانده پراز اصطلاحات و مطالب عرفانی است و با وجود آنکه تفاسیر زیادی بر آن نوشته شده باز همچنان مبهم و نامفهوم مانده است بطوری که خود پیروان این آیین می‌گویند: «کسی که از آیین تائو چیزی می‌داند هیچ نمی‌گوید و کسی که می‌گوید چیزی نمی‌داند![1]»

٤

مکتب تائوئیزم

«سزوماچی‌ین» مورخ چینی نقل می کند: «لائوتسه»[2] (۶۰۴-۵۳۱ قبل از میلاد) بنیانگذار مکتب تائوئیسم ابتدا کتابدار کتابخانهٔ سلطنتی بوده و در اثر انقلابی که در روحیه وی پیدا می‌شود از پیشه خود دست می کشد و تصمیم می‌گیرد که تا خاک چین را ترک گوید و در محلی دورافتاده و دور از شهر و آبادی به‌ریاضت پردازد.

لائوتسه به همین منظور سفر جانکاه و طولانی خود را آغاز

---

۱. تاریخ ادیان، ص ۱۷۶.
۲. کلمهٔ لائوتسه از دو کلمه «لائو» و «تسه» ترکیب شده و معنی ترکیبی آن دو «پیراستاد» است و این در حقیقت لقبی است که بنیانگذار این مکتب بدان معروف گشته ولی نام حقیقی وی «لی» **Li** بوده است.

می کند و چون به‌سرز می‌رسد «مرزدار» از وی خواهش می کند اکنون که راه انزوا پیش گرفته و می‌رود، کتابی برای وی به‌رشتهٔ تحریر درآورد.

لائوتسه کتابی حاوی دو قسمت به‌نام «تائو- ته» برای مرزدار می‌نویسد و آنگاه وی را ترک گفته به‌دیار نامعلومی رهسپار می‌گردد و سرانجام هم بطور اسرارآمیزی بدرود حیات می‌گوید[1].

این کتاب که بیش از پنج هزار کلمه نمی‌باشد اساس مکتبی را به‌نام «تائوئیسم» پی‌ریزی کرد و دیری نپائید که پیروان زیادی پیدا نمود و یکی از مذاهب رسمی سرزمین پهناور چین گردید و امروز هم بیش از ۵۰ میلیون نفر از این آیین پیروی می کنند.

نام این کتاب **تائوته‌کینگ** است و همانطوری که اشاره شد پراز اصطلاحات و مطالب مبهم عرفانی بوده و کوچکترین و مشکلترین کتاب مذهبی جهان بشمار می‌رود. مفسرین و شارحین این کتاب برای کلمهٔ تائوکه جزء اول نام این کتاب و نیز معرف مذهب لائوتسه می‌باشد و مکرر در این کتاب ذکر شده تفاسیر مختلفی ذکر کرده‌اند که می‌توان همهٔ آنها را در جمله «حقیقت و اصل نهانی که بر همه‌چیز حکمفرماست» خلاصه نمود.

اینک نمونه هائی از تعالیم صوفیانه این آیین چینی را در زیر مطالعه می‌فرمائید.

روش زندگی

آیین تائوئیزم تنها راه تحصیل معرفت و شناخت ماهیت روح «تائو» را در وارستگی کامل از جمیع تعلقات دنیوی و زمینی و پشت‌پا- زدن به‌شهوات و لذائذ دنیوی می‌داند و معتقد است کسانی که گرفتار مشتهیات نفسانی هستند فقط شکل ظاهری تائو را می‌بینند و یک‌چنین

۱. **تاریخ فلسفه‌های سیاسی**، ج ۱.

آدمی هرگز نمی‌تواند به‌حقیقت تائو پی ببرد.

باید سعی کرد تا دوباره بجای اصلی رسید و راه برگشتن هم ریاضت کشی و اعتزال و دوری از دنیاست.

یکی از تعلیمات عجیب و معروف این حکیم (بنابر آنچه که نقل شده) این است که می‌گوید: هیچ کار مکن با ارادهٔ بی‌پایان متحد و هماهنگ شو تا همهٔ کارهایت سامان پذیرد.

وهمانطوری که ملاحظه شد روش زندگی شخص لائوتسه نمونهٔ عملی این تعلیمات بود و وی روی این اصل زندگی خود را در حالت اعتزال و ریاضت کشی و فرار از دنیا و تجرد در بیابانها بپایان رسانید.

دانش موجب بدبختی است!

همانطوری که در سابق گفته شد موضوع تحقیر علم و استدلال یکی از مظاهر روح تصوف و از مقتضیات افکار صوفیانه است و این مطلب در آیین تائو نیز بخوبی دیده می‌شود.

در آیین تائو دانش و علم نه تنها لازم شمرده نشده بلکه‌موجب بدبختی و مضر و منبع هرگونه فساد شناخته شده است!

برای نیل به‌مقام وحدت باید از دانشها روگردان شد و به‌زندگی پشت‌پا زد و عقل را طرد نمود و به‌مکاشفه قلبی پرداخت و در خود فرو رفت. در مقابل هر چیز و هر کس و هر حادثه بی‌اعتنا و بی‌تفاوت بود و بسادگی محض گردید[1].

فنا یا اتحاد با تائو

بر طبق آیین تائو هدف یک انسان واقعی اتحاد با تائو است و وصول فرد به‌تائو شرط نجات او از مرگ و نابودی است.

مسئله وحدت

وحدت سرالاسرار جهان هستی است و این اصل اساسی بر کثرت

---

۱. تاریخ ادیان، ص ۱۷۸.

حکمفرماست و جهان محصول آمیختگی هستی با نیستی می‌باشد و تمام پدیده‌ها ظواهری بیش نیستند. تائو خود هم علت است و هم معلول همه چیز از او بوجود می‌آیند و با او بسر می‌برند و به‌او بازمی‌گردند.

اصولاً اساس معتقدات این آیین بر پایهٔ همین یک اصل یعنی وحدت وجود عرفانی بنا شده است و برای رسیدن به‌آن باید به‌مکاشفهٔ قلبی و تفکر پرداخت[1].

ریاضت و خلسه

در آیین تائو طرقی برای ریاضت و تربیت نفس تعلیم شده که از آن جمله طریقه‌ای است که ذیلاً از نظر می‌گذرانید.

سالک تائوئی باید نفسها را منظم و عمیق نماید و هر دو سه مرتبه آب دهن خود را ببلعد و چشمانش را بسته و بی‌حرکت بنشیند و قوای دماغی خود را بر یک نقطه تمرکز دهد[2]!

و نیز برحسب تعالیم تائوئیسم رقص و مستی! وسیله‌ای است که سالک تائوئی می‌تواند بدان وسیله به خلسه وعوالم آن نائل‌شود.

چونگ تسئو

ازجمله حکما و عرفای چینی چونگ تسئو است که پس از لائوتسه در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد به‌پیروی از پیر استاد خود به‌ترویج عقاید آیین تائو و ارشاد پرداخت و کتابی از خود بجا گذاشت که بعدها متن مقدس آیین تائو محسوب گردید.

عقاید التقاطی

چینیان غیر از تعالیم و عقاید عرفانی لائوتسه و چونگ تسئو با

۱. همان منبع.

۲. تاریخ فلسفه‌های سیاسی، ج ۱.

افکار و آداب بودائی و برهمائی نیز آشنائی داشتند و اصولاً عقاید هندی در تکون مذاهب عامیانه چینی تأثیر بسزائی بخشیده است و روی این اصل مشابهت زیادی بین عقاید هندی و تعلیمات چینی دیده می‌شود.

و همچنین عقاید و افکار مانی (که از ایران به‌چین تبعید شده بود) نیز بنوبهٔ خود در پرورش و نفوذ افکار صوفیانه در سرزمین پهناور و افسانه‌ای چین مؤثر بوده است (شرح عقاید مانی را در آینده ملاحظه خواهید نمود).

خلاصهٔ مطلب آنکه: برای پی‌بردن به‌تاریخ و سابقهٔ طرز تفکر صوفیانه در سرزمین چین باستان تنها نباید عقاید و افکار محلی آن را در نظر گرفت چه تعلیمات تصوف‌زای براهمائی و بودائی و نیز افکار صوفیانه مانی که بمرور زمان در افکار چینیان نفوذ و تأثیر نموده بود زمینه را برای پرورش و نمو روح تصوف در کشور چین آماده‌تر نموده و ریشه افکار صوفیانه را در قالب و رنگ عقاید و مذاهب چینی بوجود آورده بود.

یونان سرزمین الهام‌بخش عرفان و تصوف

سرزمین یونان از قدیم بیش از همه‌جا مهد عقاید گوناگون و معقولات و فلسفه‌ها و مکتبهای ذوقی مختلفی بوده و از قرنها پیش از میلاد مکتبهای فکری گوناگونی را در خود پرورش داده است و به همین جهت است که این سرزمین بصورت یک‌نقطهٔ افسانه‌ای خیالپرور و منبع ذوق و فلسفه در نظرها جلوه نموده و موقعیت خاصی در تاریخ فکر و فلسفه های بشری احراز کرده است

یونانیان از ابتدا نسبت به‌مسائل ذوقی و نظری و فلسفی و بطورکلی به‌جهان‌شناسی تمایل زیادی داشته و بیشتر از سایر ملل در این‌باره ابتکار و هنر و علاقه و استعداد نشان می‌دادند و این موضوع شاید بیشتر با اوضاع جغرافیائی و اجتماعی، و ذوق سرشار و قریحهٔ مخصوص آنان بستگی داشت.

در هر حال در اثر همین قریحهٔ ذاتی بود که در یونان قدیم مکتبهای مختلفی در فلسفه و عرفان بوجود آمد و قرنها افکار ومغزهای متفکرین و دانشمندان بشر را به‌خود مشغول ساخت.

گرچه در تکون سیستمهای مختلف فلسفی یونان باستان افکار وعقاید مشرق زمین نیز مؤثر بوده ولی درعین حال فلسفه‌ها و عقایدی که فلاسفهٔ یونان پس از فرا گرفتن آراء شرقی از مصر و هند و ایران

بوجود آوردند کاملاً نوظهور و ابتکاری جلوه می‌نمود و در حقیقت دو نیروی سرکش تخیل و ابتکار، فیلسوف و متفکر یونانی را بر آن می‌داشت که تنها به‌یک عقیده و یا مکتب تقلیدی اکتفا نکند او می‌خواست آزادانه در سایه همین دو بال نیرومند خود مشکلترین و پیچیده‌ترین مسائل جهان آفرینش را حل نماید و برای این منظور عقاید و نظرات دیگران را فرا می‌گرفت و با خیال‌پروازیهای فیلسوفانه و عارفانه از همان مواد اولیه بعلاوه آنچه که خود دریافته است یک مکتب فلسفی ابتکاری تازه‌ای را بوجود می‌آورد بدیهی است در یک چنین شرایطی همین احساسات تند ذوقی و تخیل آزاد! کافی بود که زمینه را برای پیدایش یک سلسله افکار عرفانی تصوف‌زا آماده نموده و نطفهٔ تصوف و ریشه‌های افکار صوفیانه را در لابلای این مکتبها و فلسفه‌های عرفانی رشد و پرورش دهد.

ظهور این فعل و انفعال در شرایط روحی و فکری آن محیط کاملاً طبیعی بود و لذا مشاهده می‌شود با سیر تحولی عقاید فلسفی روح تصوف نیز در قالب افکار و مکتبهای فلسفی و عرفانی یونان بروز می‌کند و مکتب افلاطون و کلبیون و رواقیون را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

مکتب کشف و شهود

مکتب افلاطون که یکی از مهمترین سیستمهای فلسفی وعرفانی یونان باستان بشمار می‌رود از نظر اینکه واجد روح تصوف و یک سلسله مطالب و نظرات تصوف‌زا بوده است برای ما درخور مطالعه و شایان توجه است.

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ قبل از میلاد) بنیانگذار این مکتب به مسئلهٔ عشق و اشراقات معنوی و روحانی اهمیت زیادی قائل بود

بطوری که مکتب فلسفی خود را براساس اشراق و کشف و شهود بنا نهاده و معتقد بود انسان تنها در صورتی می‌تواند به کمال دانش و معرفت برسد که آن را از راه کشف و شهود و تصفیه باطن دنبال کند تا اشعه و اشراقات علوم از عالم غیب و مبادی عالیه بر قلب و روان وی تابش نماید.

وی معتقد بود که کمال و هدف نهائی انسان عبارت از وصول به‌حق و مشاهدهٔ وی است و حقیقت دانش در همین اصل نهفته است تا مادامی که انسان به‌این مقام نرسیده هنوز کمال دانش و معرفت را نیافته است.

به‌عقیدهٔ افلاطون تنها راه معرفت کشف و شهود و وصول به‌حق است در اینجاست که عالم و معلوم و عاقل و معقول متحد می‌شود[1].

کلبیون پیشروان تصوف

«کلبیون» عده‌ای از فلاسفهٔ یونان قدیم هستند که دارای یک مشرب خاص فلسفی و روش عملی عجیبی بوده در درویش مسلکی و صوفیگری گوی سبقت را از مرتاضان هندی ربوده بودند.

عقاید و طرز زندگی کلبیون بسیار حیرت‌آور است آنها معتقد بودند که سعادت و فضیلت در ترک تمام لذات و پشت‌پازدن به کلیه تمنیات جسمانی و روحانی بوده و زندگی حقیقی همان زندگی با فقر و تهیدستی و رنج و مشقت و ریاضت کشی می‌باشد.

روی این عقیده همواره با سروپای برهنه و لباس ژنده و موی ژولیده در میان مردم به سیاحت ونشر عقاید و مرام خود مشغول می‌شدند و در زندگی به‌هیچ چیز پایبند نبودند تا آنجا که مرحوم فروغی می‌نویسد: آنها هرچه به‌زبان می‌گذشت بی‌ملاحظه می‌گفتند

۱. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج ۱.

و در زخم زبان اصرار داشتند و به‌فقر و تحمل رنج و درد سرافرازی می‌نمودند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگی اجتماعی به‌آن مقید شده‌اند ترك نموده و از آداب و رسوم معاشرت نیز دست برداشته حالت «دام و دد» اختیار کرده بودند!

«دیوجانس» که یکی از بزرگان و افراد کامل این دسته بشمار می‌رود معروف است اعراض از علائق دنیوی و تهیدستی را تا آنجا رسانیده بود که در «خم» منزل کرده ! و از اسباب و لوازم زندگی تنها به‌یك کاسه آبخوری اکتفاء نموده بود می‌گویند پس از مدتی در اثر مشاهدهٔ جریانی بالاخره خود را از آن کاسه هم بی‌نیاز دانسته آن را نیز به کنار انداخت!

در مکتب رواقیون

دستهٔ دیگر از فلاسفهٔ یونان قدیم معروف به‌رواقیون هستند که از نظر فکری و فلسفی معتقد به‌یك نوع وحدت وجود در کلیه عوالم هستی بودند و از نظر روش عملی زندگی نیز از اصل «فرار از دنیا» و زهد و ترك لذائذ و الغای آداب و رسوم پیروی می کردند و فقر و آوارگی را بر انواع خوشیهای زندگی ترجیح می‌دادند.

و این رویه را به‌عقیدهٔ خود کمال وارستگی می‌شمردند و آن را برای انسان از ضروریات حیاتی می‌دانستند تا آنجا که عده‌ای از آنان برای این که به کمال آزادی و وارستگی از قیود زندگی برسند تا پای خودکشی هم حاضر می‌شدند و لذا انتحار درمیان آنها شیوع داشت و آن را یك امر آسان و عادی تلقی می‌نمودند[1].

بدیهی است فکر انتحار در میان رواقیون معلول همان طرز فکر افراطی دربارهٔ فلسفه زندگی بود که آنها را از بهره‌های حیات مادی و

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱.

کامیابیهای زندگی و بالاخره از اصل زندگی متنفر می‌ساخت و آنان را به‌دنبال یک زندگانی ایده‌آل خیالی سوق می‌داد.

این روش و طرز تفکر را در حقیقت می‌توان یک نوع صوفیگری حاد نامید که در قالب فلسفهٔ رواقی و بصورت یک مکتب فلسفی تجلی نموده است.

در مکتبهای فلسفی دیگر

غیر از فلاسفهٔ مذکور در افکار فلاسفه دیگر یونان نیز یک نوع روح تصوف نفوذ داشته که می‌توان آن را امروز در لابلای عقاید و سیستمهای فلسفی آنها مطالعه کرد.

از آن جمله فلاسفهٔ شکاکین یونان قدیم است که تفکرات وعقاید و رویه عملی آنها با پاره‌ای از ایدئولوژیهای صوفیانه آمیخته بوده است.

ناگفته نماند که ظهور این طریقه بیشتر معلول وضع روحی و فکری و تضاد مکتبهای فلسفی آن زمان بود بدین معنی که در اثر بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه های مختلف دربارهٔ توجیه جهان عده‌ای از فلاسفه یکباره حیرت‌زده شده و تمام ادراکات و آراء بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض شمردند و به‌این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد و در مقابل این عده فلاسفهٔ دیگری قیام کردند و منطق را میزان تفکر صحیح دانستند و روی این اصل برای ادراکات حسی و ادراکات عقلی هردو ارزش یقینی قائل شدند و بدینوسیله فلسفهٔ جزمی (دگماتیسم) بوجود آمد و در این میان عده‌ای هم به‌عقیدهٔ خود راه وسط را پیش گرفته مکتب شکاکان (سپتی‌سیسم) را پایه‌گذاری نمودند[1].

---

۱. روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۱۵.

طبیعی است در یک‌چنین محیط آزاد و آشفته از نظر فکری و روحی ظهور روح تصوف اجتناب‌ناپذیر بود و افکار صوفیانه تحت شرائط موجود خواه‌ناخواه در لابلای عقائد و افکار فلسفی ریشه‌دوانیده بظهور می‌پیوست.

اخلاق و تصوف

سیستمهای فلسفی یونان معمولاً به‌چند شعبه وقسمت تقسیم می‌شد. که از جمله، رشتهٔ اخلاق بوده است. قسمت اخلاق نیز به نوبهٔ خود اهمیت و موقعیت فراوانی در نظر فلاسفه یونان داشته و از آنجا که مستقیماً مربوط به‌روش عملی زندگی انسان بود لذا در این قسمت بیش از قسمتهای دیگر عنایت بخرج می‌دادند.

اکثر مکتبهای فلسفی یونان در این قسمت مشترك بودند و تنها در پاره‌ای از اصول ورویه‌های عملی آن که مبتنی برعقاید فلسفی بود با یکدیگر اختلاف داشتند ولی جملگی در این اصل متفق بودند که کمال مطلوب و هدف وجودی وکمالی انسان عبارت ازکمال فردی و شخصی اوست باید تمام قوا و ملکات جسمانی و روحانی و عقلانی خود را برای نیل به‌این سعادت حقیقی متمرکز سازد و چون این سعادت مربوط به‌روح و روان و سرنوشت روحانی انسان می‌باشد لذا باید در این راه از تمتعات جسمانی و لذائذ دنیوی چشم پوشید و تمنیات و حیات دنیوی را ناچیز شمرده و به‌ریاضت و تزهد و اعتزال و دردکشی و فقر اختیاری تن در داد و به‌طهارت و تزکیه نفس و تکامل روان پرداخت.

این روشی است که علم اخلاق فلسفه‌های یونانی تعلیم‌می‌دهد و در حقیقت عبارت از یک‌نوع تصوف عملی و طرز تفکر صوفیانه می‌باشد که در قالب اخلاق و اصطلاحات اخلاقی و فلسفی خودنمائی

کرده است.

ناگفته پیداست که این رویه‌ای که علم اخلاق یونان برای نیل به‌سعادت ایده‌آل انسانی لازم‌الاتباع می‌شمارد با روشها وتعلیمات اخلاقی ادیان فرق فاحشی دارد و اجمال آن این است که تعلیمات اخلاقی ادیان آسمانی معتدلانه و براساس دو جنبهٔ حیات جسمانی (دنیوی) و حیات معنوی و روحی (اخروی) پی‌ریزی شده و مقتضیات و نیازمندیهای طبیعی آن دو هماهنگ یکدیگر در نظر گرفته شده است.

در خاتمهٔ این بحث تذکر این موضوع هم لازم است که طرز فکر فلسفی و رویه عملی فلاسفه رواقیون و سایر فلاسفهٔ یونان در عقاید و افکار فلاسفه رم نیز نفوذ و تأثیر داشته و مکتبهائی که در رم قدیم بوجود آمده اغلب از افکار یونانی متأثر و بهره‌مند بودند.

روی همین اصل افکار عرفانی و تصوف زای مکتبهای فلسفی یونان در عقاید و آراء امثال «سیسرون» و «سنگا» و «مارکوس» و «اورلیوس» از فلاسفهٔ رم بخوبی منعکس بوده است.

ریشه‌های تصوف در ایران باستان

با وجود اینکه مطالعات و تحقیقات نسبتاً زیادی دربارهٔ تاریخ فلسفه های گوناگون بعمل آمده و کتابهای متعددی در این زمینه توسط خود شرقیها و خاورشناسان و اساتید فلسفه برشته تحریر در آمده ولی متأسفانه فلسفهٔ اشراق ایرانی که بی‌شک از نظر فلسفی و تاریخ فلسفه حائز اهمیت است همچنان در بوتهٔ اجمال مانده و اطلاعات مفصل و مشروحی از تاریخ آن در دسترس قرار نگرفته است.

ولی قدر مسلم این است که ایرانیان در قدیم از یک مشرب مخصوص فلسفی که ما آن را فلسفهٔ اشراق ایرانی می‌نامیم برخوردار بوده و متفکرین و حکمای ایرانی با مبانی و اصول این فلسفه، مسائل کلی جهان و کیفیت اسرارآمیز روابط موجودات را پیش خود حل‌وفصل می‌نمودند.

عقاید و افکار فلاسفهٔ اشراقیون ایرانی در طرز تفکر بیگانگان و سیستمهای دیگر فلسفی نیز بی‌تأثیر نبود. فلسفهٔ افلاطونیان جدید که یکی از مهمترین مکتبهای فلسفی قدیم می‌باشد بنوبهٔ خود از فلسفه اشراق ایران بهره برده و همانطوری که در مباحث آینده گفته خواهد شد «فلوطن» پیشوا و بنیانگذار فلسفهٔ افلاطونیان جدید ضمن مسافرتی که به‌ایران نموده با مکتب فلسفی فلاسفهٔ اشراقیون ایرانی آشنائی

کامل یافته و پس‌از وی نیز شاگردان و پیروانش به‌ایران آمده و پس‌از فرا گرفتن مطالب فلسفی و افکار عرفانی ایرانیان به‌موطن خویش (اسکندریه) باز گشته‌اند.

از فلاسفهٔ بعداز اسلام نیز شیخ شهاب‌الدین سهروردی تمایل بیشتری به‌فلسفهٔ ایران باستان ابراز نموده و در کتاب معروف خود **حکمة‌الاشراق** عقاید و افکار عرفانی و فلسفی حکمای ایرانی را به سبک نوینی پرورانده و از این راه اساس و مبانی فلسفهٔ اشراق را روشنتر و بصورت یک مشرب فلسفی نوینی در آورده است.

و نیز صدرالمتألهین شیرازی و حاجی‌ملا هادی‌سبزواری درمسئلهٔ اصالت وجود و تشکیک در وجود که از بحثهای اساسی فلسفه مخصوصاً «فلسفه متعالیه» آن دو محسوب می‌شود عقیدهٔ حکمای فرس (ایرانی) قدیم را به‌نام فلاسفهٔ فهلویین (پهلویین) یاد کرده و نظریه و عقیدهٔ آنان را پس‌از تشریح و تأیید پایه و اساس سیستم خاص فلسفی خود قرار داده‌اند.

نمودی دیگر در قالب مسلك مانی

آیین‌مانی برخلاف فلسفهٔ باستان ایران که جنبه‌های نظری و عرفانی تصوف در آن نفوذ داشت بیشتر روح تصوف عملی را در خود پرورانده است.

این آیین که در زمان سلطنت شاپور اول بسال ۲٤۰ میلادی توسط مردی از بابل به‌نام مانی (۲۱۵- ۲۷٦ یا ۲۱٦-۲۷۷ میلادی) ظهور نمود در حقیقت مخلوطی از آیین زرتشت و مسیحیت و تعلیمات بودا و افکار عرفانی ایران‌باستان محسوب می‌شود.

مانی مدعی بود که وی همان فارقلیط که عیسی به‌ظهور اوبشارت داده بود می‌باشد و برای تکمیل تعلیمات و آیین عیسی آمده است.

به‌عقیدهٔ مانی انسان نیز مانند همه‌چیز از دوقسمت آشتی‌ناپذیر (دو زوران، یعنی دو ازلیت) نور و ظلمت تشکیل یافته و همواره مظاهر آن دو در زندگی انسان منعکس است چنانکه جنبه‌های معنوی زندگی از قسمت اول و جنبه‌های مادی و لذائذ و شهوات آن اهریمنی و از ظلمت سرچشمه می‌گیرد و روی این اصل تعلیم می‌داد که انسان باید برای آزادی روح خویش و نجات از اهریمن ظلمت از راه ریاضتهای شاقه و ترك مشتهیات کوشش کند و آنهائی که می‌خواهند به‌مرتبهٔ جاودانی نور (فنا و نیروانا) برسند باید از توالدوتناسل و زناشوئی و شهوت و لذائذ مادی و اشتهار اجتناب ورزند و به‌حالت «تجرد» و «فقر» و «توکل» و «انزوا» و «ریاضت کشی» و «ترك حیوانی» بسر برند و حتی برای یکبار هم به‌خوردن گوشت اقدام نکنند و همواره به‌حالت روزه (روزه وصال) باشند.

این روش افراطی صوفیانهٔ در آیین مانی بیشتر مربوط به‌طبقه‌ای بود که به‌نام «صدیقون» نامیده شده و بمنزلهٔ کشیشهای این آیین محسوب می‌شدند و اما طبقهٔ دیگر که «سماعون» بودند در پاره‌ای از امور مذکور آزادی داشتند و می‌توانستند مثلاً همسر اختیار نموده و زندگی نسبتاً عادی داشته‌باشند.

پس‌از آنکه مانی به‌دستور پادشاه ایران کشته شد مانویین در شرایط سختی قرار گرفتند و از اینرو در نقاط مختلف و کشورهای همسایه پراکنده شده، اغلب به‌حالت دوره‌گردی و خانه‌بدوشی شبیه مرتاضان هندی به‌سیاحت پرداختند و از اینرو آیین‌مانی پس‌از مرگ وی در چین و ترکستان و بین‌النهرین و مغولستان و همچنین پاره‌ای از نقاط افریقا چون مصروالجزیره انتشار یافت و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید پس‌از انتشار اسلام و اختلاط مسلمین با ملل مختلف عده زیادی از دوره‌گردان و مرتاضان مانوی در بین مسلمین نیز پیدا

شدند تعداد مانوبین و میزان نفوذ آنها در زمان خلافت المهدی به اندازه‌ای زیاد شده‌بود که خطر بزرگی نسبت به‌عقاید مسلمین محسوب می‌شدند از اینرو به‌دستور المهدی خلیفهٔ عباسی همه مانویان تحت تعقیب قرار گرفتند و بالاخره عده‌ای از آنها کشته شده و بقیه با تغییر نام و عنوان ظاهری همچنان با عقاید و افکار خاص خود در جامعهٔ مسلمین مستهلک گردیدند.

از جمله آدابی که به‌مانویان نسبت می‌دهند و از امتیازات آنها بشمار می‌رفته: دوره‌گردی و تجرد و عشق‌ورزی با امردان و عشریه‌گرفتن می‌باشد[1] و همانطوری که بعداً بیان خواهد شد قسمت عمدهٔ همین افکار و آداب آیین مانویت توسط مانویین فراری در کادر نوبنیاد تصوف که در آن زمان در میان مسلمین پیدا شده بود ماهرانه بکار رفت.

در میان زرتشتیان

بحث ما در اینجا از اصل آیین زرتشت و تعلیمات اصلی آن نیست تنها چیزی که از نظر هدف تاریخی بحث ما در این باره قابل مطالعه است عبارت است از یک سلسله افکار و آداب صوفیانه‌ای که در میان دسته‌ای از زرتشتیان معمول و رایج بوده است.

البته تذکر این نکته لازم است که آیین زرتشت از ابتدا به جهت افکار و عقاید پیچیده و نامفهومی که داشته مورد تفسیرهای مختلف واقع شده مخصوصاً پس‌از حملهٔ اسکندر مقدونی به‌سال ۳۳۰ قبل‌از میلاد که اغلب متون و کتابهای مذهبی آیین زرتشت از بین رفت در این مدت تحولات و تغییرات زیادی در عقاید و آداب این

۱. برای توضیح بیشتر در این‌باره به کتابهای تحقیق ماللهند و ملل و نحل و تاریخ ادبی ایران مراجعه شود.

آیین رخ داد و لذا پیچیدگی عقاید از یک‌طرف و از دست رفتن متون
و منابع اولیه از سوی دیگر و تحولات و اوضاع آشفته اجتماعی ایران
از طرف دیگر دست بدست هم داده زمینهٔ هرگونه انحرافی را دربارهٔ
تفسیر آیین زرتشت فراهم ساخته بود.

بنابراین هیچ بعدی ندارد اگر ما ملاحظه کنیم که ریشه های افکار صوفیانه و آداب صوفیگری در میان زرتشتیان نیز در قالب آیین زرتشتی بوجود آمده و براثر مساعدت شرایط دیگر نیز کاملاً بارور گردیده است.

نویسندهٔ کتاب **ریاض‌السیاحه** در این باره چنین می‌نویسد:

گروهی از زرتشتیان و مه‌آبادیان نیز اهل حال هستند و طریق ریاضات و مجاهدات و روش باطن می‌سپارند و از این راه در تزکیه نفس و تخلیه سر و تحلیه روح می کوشند و به‌حالت تجرید و پرهیز-کاری و توکل و بردباری بسر می‌برند به‌عقیدهٔ این گروه طالب یزدان باید از نخست، ترك دین و مذهب آباء خویش نماید و با همهٔ خلق صلح کند و خلوت گزیده و از غذای معتاد روزانـه مقداری کم کند و طریقهٔ ریاضت را از راه: گرسنگی و خاموشی و بیداری و تنهائی و یاد یزدان دنبال نماید.

این گروه اذکار مخصوصی دارند از آن جمله ذکر چهارضرب (روبست) است که به‌ترتیب ذیل انجام می‌گیرد.

سالك چهار زانو می‌نشیند پای راست خود را بالای پای چپ و پای چپ را بالای ران راست می‌گذارد و دستها را از پشت سر به‌پاها بند می کند بطوری که با دست راست سرانگشت پای چپ و با دست چپ سرانگشت پای راست، را می‌گیرد و چشمهای خویش برینی می-اندازد و این جلسه را «فرنشین» می‌گویند.

و یا به‌این ترتیب که هردو چشم فرو بسته و دستها بررانها

بگذارد و بغلها باز و پشت تخت و سر در پیش اندازد و نفس را از سر ناف با قوتی هرچه بیشتر برآورده و سر را در آن هنگام راست نماید و به‌حالت ذکر بسوی پستان راست اشاره نماید و بدین ترتیب در زیر پستان چپ که محل قلب است ضم نماید.

طریقهٔ دیگر آن که به‌دستور پیر، دست از کار بردارد و به‌گوشهٔ خلوت و عزلت نشیند و دل را به‌عالم بالا بندد و به‌ذکر خفی یا جلی مشغول شود.

دیگر آنکه سالک پیکر پیر و مرشد خود را در نظر بگیرد و چنان داند که وی حاضر و ناظر است و حقیقت پیر را بیچون و چگونه و بیمثل و نمونه داند و از جمیع اشکال و الوان وصفت بیرون و منزه شناسد و پیوسته براین فکر ادامه دهد و همهٔ حواس ظاهری و باطنی را در آن متمرکز سازد و جمیع موجودات را عدم انگارد. در این حالت است که غیبت و بیخودی برسالک دست می‌دهد و بیرنگی و اتحاد بر وی هویدا می‌گردد و خیال دوئی و دورنگی از میان برمی‌خیزد![1]

۱. ریاض‌السیاحه، ص ۱۸۱-۱۷۹.

نئو پلاطونیسم، مادر تصوف

شهر آتن که قرنها پیش از میلاد حوزهٔ علمی و فکری و مهد افکار فلسفی بود. پس از مدتی بالاخره آن همه عظمت و مرکزیت خود را که محصول قرنها زحمات دانشمندان یونانی بود از دست داد و با رکود و شکست علمی و فکری مواجه گردید.

حوزهٔ آتن بدین ترتیب پس از سیر یک قوس سریع صعودی که با شور و رونق بسزائی همراه بود به‌سیر نزولی گرائید و ستارهٔ فلسفه و دانش از آنجا غروب نمود چنانکه از آن پس تاریخ فلسفهٔ آتن را بدست فراموشی سپرد و در حقیقت از اینجا دورهٔ فترت فلسفه آغاز گردید.

ولی دیری نپائید که با طلوع ستارهٔ فلسفه و دانشهای بشری از افق اسکندریه طومار این فترت نیز درنوردید و دومین حوزهٔ گرم فلسفه پس از سه قرن از میلاد مسیح تشکیل و بدین‌وسیله حوزهٔ نوظهور اسکندریه جای حوزهٔ قدیم یونان را گرفت.

گرچه شهر اسکندریه از همان زمانی که حوزهٔ آتن داشت راه قهقرا و زوال می‌پیمود یعنی از قرن سوم و دوم قبل از میلاد نیز دارای حوزهٔ نسبتاً گرمی بود و افرادی امثال ارشمیدس و ابرخس و بطلمیوس از آنجا برخاستند ولی این عده بیشتر در علوم طبیعی و ریاضی تخصص

داشتند و افکار فلسفی و صرفاً نظری و عرفانی در آن هنگام چندان مورد توجه دانشمندان اسکندریه نبود.

تنها از قرن سوم بعد از میلاد بود که فلسفه و افکار و عقاید عرفانی در حوزهٔ اسکندریه رونق گرفت و عده‌ای از دانشمندان و متفکرین با شور و علاقهٔ فراوان به‌حل و فصل و مطالعه و بررسی عقاید و نظرات فلسفی و عرفانی پرداختند و در این اثناء باقیماندهٔ حوزهٔ آتن نیز به‌حوزهٔ اسکندریه ملحق شده بازار مطالب ذوقی و افکار عرفانی و نظرات فلسفی بشدت هرچه تمامتر گرم گردید.

عده‌ای مؤسس این حوزه جدید را «فلوطن» که اصلاً رومی بوده و اوایل قرن سوم میلاد می‌زیسته و به‌سال ۲٤۰ یا ۲۷۰ میلادی بدرود زندگی گفته می‌دانند.

و بعضی دیگر از مورخین شخصی را به‌نام «آمونیوس ساکاس» که به‌سمت استادی فلوطن معرفی شده بنیانگذار اصلی این مکتب می‌شمارند.

مکتب افلاطونیان جدید

محصول این حوزه از نظر طرز فکر و سیستم فلسفی عبارت از یک مکتب نوظهور عرفانی بود که از اختلاط فلسفه‌های قدیم یونان با افکار شرقی در یک قالب ابتکاری بوجود آمد.

اصول اساسی این مکتب مأخوذ از فلسفه افلاطون بود نهایت افکار تازهٔ دیگری نیز بدان اضافه شده و بصورت نوینی درآمده بود و به‌همین جهت است که نام این مکتب را نئوپلاطونیسم (فلسفه افلاطونی جدید) نامیدند و نیز روی این اصل، بعضی هم اساساً فلسفهٔ مزبور را یک فلسفهٔ التقاطی و فرعی بشمار آورده‌اند[1].

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۴۸.

در هر حال فلاسفهٔ افلاطونیان جدید که در رأس آنها آمونیوس ساکاس و فلوطن قرار دارد افکار یونان قدیم را با عقاید شرقیان بهم آمیخته شالودهٔ یک مکتب جدیدی راکه بقول مرحوم فروغی باید آن را حکمت اشراقی و عرفانی نامید پی‌ریزی نمودند.

فلوطن فلسفه و عقاید شرقی را ضمن مسافرتی که به‌ایران نمود فرا گرفت جریان مسافرت فلوطن را به‌ایران عده‌ای از مورخین نوشته‌اند از آن جمله مرحوم فروغی است که در **سیر حکمت در اروپا** می‌نویسد: «فلوطن در اسکندریه درک خدمت آمونیوس ساکاس نموده و به‌برکت همدمی او از فلسفه و عرفان بهره‌مند و خواهان آشنائی با حکمت ایرانیان و هندیها گردیده و برای این مقصود همراه «گردیانوس» امپراطور روم که با شاپور فرزند اردشیر ساسانی جنگ داشت به‌ایران آمد.

جز این سفر، جمعی دیگر از پیروان وی نیز سفری به‌ایران نموده‌اند که آن هم در تاریخ فلسفه ضبط شده است.

دربارهٔ علت این مسافرت تاریخ چنین می‌گوید: امپراطور ژوستینیان جمعی از فلاسفهٔ افلاطونیان جدید را بعلت بت‌پرستیشان از قلمرو حکومت خویش بیرون راند دانشمندان مزبور به‌ایران آمدند و در دربار کسری انوشیروان به‌گرمی پذیرفته شدند.

و مدرسهٔ سلطنتی جندی‌شاپور در اختیار آنان قرار داده شد و این مدرسه بار دیگر پس از مراجعت فلوطن و همراهانش در اختیار گروه دیگری از افلاطونیان جدید که به‌ایران پناه برده بودند قرار گرفت[1] و در حقیقت حوزهٔ اسکندریه به جندی‌شاپور انتقال یافت.

منظور از نقل این داستان این بود که ضمن بیان تأثیر و نفوذ

---

۱. **تاریخ سیاسی اسلام**، ج ۲، ص ۲۶۴ و نیز مراجعه شود به **سیر حکمت در اروپا**، ج ۱، ص ۵۷-۵۶.

فلسفهٔ اشراق ایران در عقاید افلاطونیان جدید این نکته نیز معلوم شود که در مکتب نئوپلاطونیسم عقاید دینی نیز نفوذ داشته و فلسفه و مذهب در آن آمیخته بوده است بطوریکه بعضی از مورخین نوشته‌اند آمانیوس‌ساکاس در ابتدا پیرو آیین مسیحیت بوده و سپس بر اثـر ممارست با افکار فلسفی یونان و عقاید و نظرات عرفانی شرقی خود طریقه خاصی را تأسیس نمود که بعد توسط شاگردش فلوطن بیش از پیش تکمیل و رونق یافت.

و نیز باتوجه به‌اینکه عده‌ای آمونیوس ساکاس را از بزرگان حکمای وثنیون (بت‌پرستان) مصر بشمار آورده‌اند معلوم می‌شود که عقاید مذهبی مصری نیز در این مکتب بنوبهٔ خود نفوذ داشته است.

بنابراین می‌توان گفت که مکتب افلاطونیان جدید از عنصر دینی نیز بحد کافی بهره‌مند بوده و قسمتی از عقاید مسیحیت از آن‌جمله عقیدهٔ «اقانیم ثلثه»[1] و افکار و ثنیت و ادیان قدیمی مصر وغیره در کیان این طریقهٔ جدید مؤثر بوده است.

غیر از زمینه مساعدی که بر اثر نفوذ افکار عرفانی فلسفه افلاطون و نظرات فلسفه اشراق ایران در مکتب نئوپلاطونیسم برای پیدایش افکار صوفیانه و روح تصوف بوجود آمده بود اصولاً اختلاط فلسفه و افکار عرفانی با عقاید دینی خود عامل مؤثری برای انعقاد نطفه تصوف و پرورش آن در مکتب افلاطونیان جدید بود.

زیرا طرز تفکری که از آمیزش فلسفه و عرفان با عنصر دین تولید می‌شود اگر همان طرز تفکر صوفیانه نباشد بطور مسلم یک نوع ایدئولوژی تصوف‌زائی خواهد بود که در هرجا فعل و انفعال مزبور صورت تحقق به‌خود بگیرد تصوف را بدنبال خواهد آورد چنانکه این اصل درباره نئوپلاطونیسم کاملاً صدق می‌کند.

---

۱. فروغی، پیشین، ص ۵۶.

یک کادر تصوف بی‌نشان

مهمترین مسئلهٔ عرفان و تصوف که در مکتب افلاطونیان جدید بطور صریحتر و پخته‌تر ظاهر گردید موضوع وحدت وجود بود که در حقیقت اساس و محور سایر عقاید عرفانی این مکتب محسوب می‌شود.

به‌احتمال قوی نسبت بت‌پرستی که به‌افلاطونیان جدید داده‌اند و می‌گویند امپراطوری ژوستینیان آنها را به‌جهت بت‌پرستی از اسکندریه تبعید نموده‌است روی‌اصل همین عقیدهٔ‌وحدت وجود بوده که‌افلاطونیان جدید طبق این نظریهٔ عرفانی و فلسفی موجودات را مظهر هستی‌مطلق شمرده و یا بعضی از اشیاء را مظهر ارباب انواع و مثل افلاطونیه و قابل پرستش می‌دانسته‌اند بدیهی است این عقیده در انظار عمومی جز بت‌پرستی تعبیر و تفسیر دیگری ندارد.

دیگـــر از مسائل اساسی تصوف و عرفـــان کـــه در مکتب نئوپلاطونیسم رسوخ کامل داشت، مسئلهٔ اتحاد و فنا بود که به‌عقیده افلاطونیان جدید تعینات مادی و شخصیت فردی حجاب اکبر در راه نیل به‌این هدف عالی محسوب می‌شد.

افلاطونیان جدید به‌مسئلهٔ عشق نیز اهمیت فراوان می‌دادند و مانند افلاطون فیلسوف یونانی تنها راه وصول به‌دانش حقیقی و معرفت به‌خدا را همان طریقهٔ کشف و شهود می‌دانستند.

فلوطن سرسلسلهٔ افلاطونیان‌جدید معتقد بود برای رسیدن به‌وجود مبدأ اعلی باید از حس و عقل تجاوز نمود و به‌سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد و به‌سیر و سلوک در عوالم وجد و حال پرداخت.

البته به‌عقیدهٔ وی سالک نباید تنها به‌مشاهدهٔ آن حقیقت عالی اکتفا کند بلکه او باید طالب وصال و جویای اتحاد با او باشد چه وطن حقیقی انسان وحدت است. این وصال یا وصول به‌حق حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن بیخودی (فنا) است در آن حالت

انسان از هر چیز حتی از خود بیگانه می‌شود. بیخبر از جسم و جان و فارغ از زمان و مکان و مستغنی از فکر و وارسته از عقل می‌شود او در این حالت مست عشق است میان خود و معشوق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عشاق درپی آن می‌روند و به‌وصل یکدیگر آن را می‌جویند درصورتی که این حالت مخصوص به‌مقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق به‌بدن دارد تاب بقای در آن حالت را نمی‌آورد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. خلاصهٔ این حالت دمی است دیربه‌دیر دست می‌دهد و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت را دیده و لذت آن را چشیده است.

از آنچه اجمالاً نقل شد بخوبی می‌توان به‌میزان نفوذ و رسوخ روح تصوف و عقاید عرفانی و صوفیانه در مکتب افلاطونی جدید پی برد.

گرچه بیشتر جنبه‌های عرفانی و تصوف نظری در این مکتب فلسفی دیده می‌شود ولی در عین‌حال از روش عملی صوفیانه یعنی از تصوف عملی نیز بی‌بهره نبوده است.

افلاطونیان جدید برای رسیدن به‌مقام اتحاد و اتصال سیر و سلوك را لازم می‌شمردند و به‌مقامات و احوال اعتقاد داشتند و ریاضت‌کشی و اعراض از عالم ماده را در قوس صعودی و بازگشت به‌مبدء اصلی ضروری می‌دانستند.

«فلوطن» بنیانگذار این مکتب خودسالکی مرتاض بوده و به زندگانی دنیوی توجهی نداشته و تعلیمات و روش عملی وی دربارهٔ حیات دنیوی بقدری سخت و افراطی بوده که می‌گویند یکی از بزرگان روم در اثر تعلیمات وی چنان آشفته شد که همهٔ اموال و کسان خود را رها کرده از حیثیات و اعتبارات گذشت و زندگی درویشی اختیار

نمود چنانکه هر دو روزه یکبار غذا می‌خورد.

و نیز بمرور زمان بسازار اوراد و اذکار و عقاید باطنی و سری و سحر و جادو و کرامات و خوارق عادات که از افکار و آداب صوفیانه محسوب می‌شود در میان افلاطونیان جدید رواج پیدا کرده و جمعی از آنان رسماً آداب مذکور را پیشه خود ساخته و بدین ترتیب یک کادر تصوف بی‌نشانی را بوجود آوردند که درحقیقت از تصوف فقط اسم آن را نداشت[1].

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۷-۵۱.

رهبانیت و تصوف در آیین مسیحیت

بطوری که از متون اناجیل و همچنین تواریخ مختلف و منابع اسلامی بدست می‌آید عیسی پیامبر نجات‌دهندهٔ قوم یهود و بنی‌اسرائیل به زهد و پارسائی توجه بیشتری داشته و به‌علائق و مظاهر و شئون حیات مادی اظهار تمایلی نمی‌نموده است و تمام مدت قریب به‌سه سال[1] پیامبری و رسالت خود را به‌حالت پارسائی و تجرد و سیاحت و خانه‌به‌دوشی بسر برده و مردم را از دل بستن به‌زخارف دنیوی و انهماك و غوطه‌ور شدن در افکار شیطانی و ثروت‌اندوزی و شهوات و علائق پست مادی منع کرده و به‌زهد و توجه بیشتر به‌معنویات و تهذیب نفس و امور مربوط به‌جهان آخرت دعوت می‌نموده است.

و در حقیقت می‌توان گفت که دعوت به‌زهد و قطع علائق مادی و تأمین سعادت جهان آخرت هدف اساسی رسالت آن حضرت بوده است و شاید این مطلب را باوجود تمام دگرگونیها و تحولات و پیراهه‌های زیادی که آیین مسیحیت را در طول قرون متمادی به‌صورتها و اشکال گوناگونی درآورده است بتوان قدرمسلم و مطلب غیرقابل تردیدی تلقی کرد.

---

۱. درباب سوم از انجیل لوقا عدد ۲۳ سن حضرت مسیح را در آغاز دعوت ۳۰ سال دانسته و موقعی هم که مصلوب شد ۳۳ سال داشت.

ولی مطلبی که در اینجا شایان اهمیت و مطالعه و بررسی دقیق است این است که باید دید آیا این طرز فکر و روش عملی (که از عیسی‌مسیح به‌ما رسیده) پایه همان رهبانیتی می‌باشد که از قرن‌چهارم (یا پنجم) میلادی در آیین مسیحیت رسوخ کرده و بالاخره بصورت یک نوع تصوف درآمد؟

و به‌عبارت روشنتر آیا هدف مسیح در رسالت خود این بود که تودهٔ بنی‌اسرائیل را به‌رهبانیت و دیرنشینی و اعتزال و تزهد واشتغال به‌عبادت دعوت کند و یا اینکه این روش حاد (رهبانیت) مربوط به آئین مسیحیتی بود که پس از تحولات و فعل و انفعالات زیاد در تحت شرائط خاصی به‌این شکل افراطی درآمده بود؟

برای بررسی این موضوع لازم است تاریخ مسیحیت و تطورات آن را بطور اجمال از نظر بگذرانیم تا خوانندگان محترم ضمن این بررسی اجمالی به‌چگونگی و میزان نفوذ روح تصوف و افکار تند عرفانی در مسیحیت پی برده و سیر آن را تا دو قرن از تاریخ انتشار دین‌مبین اسلام گذشته که مقارن با ظهور تصوف درمیان مسلمین می‌باشد بطور وضوح مطالعه کنند.

آیین اصلی مسیح

هنگامی که عیسی(ع) برای ارشاد و اصلاح اوضاع آشفته بنی‌اسرائیل و یهود مبعوث گردید با شرایط دشواری مواجه بود.

قوم یهود قرنها با انحرافات و شهوترانیها و دنیاپرستیهای خودخو گرفته و مرض فساد و دنیاپرستی در اعماق دل و اجتماع آنها مانند سرطان ریشه دوانیده و آنها را به‌یک وضع رقت‌بار و انحطاط‌اخلاقی عجیبی دچار ساخته بود.

آنها تورات را بر طبق اهواء خویش تحریف نموده و در برابر

پیامبرانی که برای هدایت آنها از میانشان برانگیخته می‌شدند به‌انکار و مبارزه منفی برمی‌خاستند و از آزار و شکنجه و حتی قتل آنها نیز دریغ نمی‌ورزیدند و همتی جز زراندوزی و ریاکاری و فریب نداشتند عواطف بکلی در میانشان مرده بود و تودهٔ مردم در مادیات و تعلقات و مظاهر فریبنده دنیوی غوطه می‌خوردند و کهنه و رؤسای دینی یهود نیز برای گرمی بازارشان از این فرصت و خواب تودهٔ مردم استفاده نموده و آنها را بیش از پیش به‌گمراهی و غفلت و انحطاط نکبت‌بار اخلاقی سوق می‌دادند و با یک مشت خرافات به‌نام دین کیسه‌ها و صندوقهای زر و سیم خود را پر می‌کردند و تظاهر و فریفتن و شکارکردن عوام برای جلب منافع مادی و اشباع حس جاه‌طلبی تنها هدف و مقصد آنها بود و بدین ترتیب دستگاه دینی بصورت یک شبکهٔ صددرصد مادی درآمده و آیین موسی(ع) ملعبه و وسیلهٔ زراندوزی و شهوترانی و جاه‌طلبی کهنه و مدعیان روحانیت بنی‌اسرائیل و یهود گشته بود.

و از طرف دیگر اختلافات شدید طبقاتی که لازمهٔ نفوذ فساد و مرض نکبت‌بار دنیاپرستی و فریبکاری در پیکرهٔ یک اجتماع می‌باشد قوم یهود را با یک وضع بحرانی خطرناکی مواجه ساخته بود که نجات جامعهٔ یهود از خطرات این بحران عجیب جز با تعدیل اوضاع اقتصادی و زندگی مردم و پیروی از یک روش معنوی و اخلاقی و زندگی کاملاً ساده امکان‌پذیر نبود.

در یک‌چنین شرایط سخت و دشواری عیسی(ع) برانگیختهٔ خدا مأمور بود که دستگاه دینی را از لوث فساد و دنیاپرستی پاک نماید و تودهٔ مردم یهود را به‌جهان آخرت و معنویات و حقایق روحی متوجه سازد.

عیسی‌مسیح راجع به‌احکام و قوانین و دستورالعملهای مربوط به‌زندگی چیز تازه‌ای نیاورد بلکه در این‌باره به‌تثبیت همان احکام

شریعت موسی(ع) اکتفا نمود و جز در مورد طلاق و خوردن مال حرام راجع به‌امور دنیوی سخنی به‌میان نیاورد[1].

و هدف رسالت خود را تکمیل شریعت موسی(ع) اعلام نمود و در مدت قریب به‌سه سال رسالت خود به‌مرض دنیاپرستی قوم یهود و دستگاه به‌ظاهر دینی کهنه مبارزه کرد و دعوت خود را تنها به‌انصراف و نجات دادن مردم از دنیاپرستی و متوجه ساختن آنها به‌امور معنوی و جهان آخرت اختصاص داد و برای اینکه این مبارزه (که برای قوم یهود جنبه حیاتی داشت) به‌نتیجهٔ مطلوب برسد تنها به‌گفتن اکتفا ننمود و خود عملاً به‌تمام تعلقات دنیوی پشت‌پا زده و برای پیشبرد هدف مقدس الهی خود راه شهرها و دهکده‌ها را پیش گرفت و در راه نجات قوم یهود حتی از موضوع طبیعی و غریزی ازدواج و تشکیل خانواده نیز چشم پوشید و به‌دعوت و ارشاد مردم به‌امور معنوی و روحی و اقتصاد و سادگی در زندگی و امور دنیوی و اجتناب ازدنیاپرستی و جاه‌طلبی و تکلفات بیجا و بالاخره توجه بیشتر داشتن به‌سعادت حقیقی و جهان آخرت پرداخت.

از آنچه که تا بدینجا بیان گردید دو مطلب زیر دستگیر می‌شود:

۱. آیین عیسی مسیح، یک آیین مستقل و جدا از شریعت موسی(ع) و ناسخ ادیان سابقه نبود بلکه مکمل آن بود و درحقیقت

---

۱. در انجیل متی، باب پنجم، عدد ۱۷-۱۸ می‌گوید:
«تصور مکنید که من از بهر ابطال تورات و رسائل انبیاء آمده‌ام، از جهت ابطال نه، بلکه به‌جهت تکمیل آمده‌ام که راست به‌شما می‌گویم تا آنکه آسمان وزمین زائل نشود یک‌همزه یا یک نقطه از شریعت به‌هیچوجه زائل نخواهد گشت تا آنکه همه کامل نشود.»
و نیز در انجیل لوقا، باب شانزدهم، عدد ۱۷ می‌گوید:
«و آسانتر است آسمان و زمین را زائل شدن‌از جا تا آنکه نقطه‌ای از شریعت زائل شود.»

آیین کامل مسیح را باید، عبارت از مجموع شریعت موسی(ع) و مضامین انجیل که برطبق احتیاجات زمان و مقتضیات عصر برعیسی(ع) وحی شده بود دانست.

۲. رسالت مسیح (ع) برای تعلیم آیین رهبانیت نبود و تنها به‌قسمتهای مربوط به‌امور آخرتی و زهد و انقطاع از دنیا و تحقیر حیات مادی اختصاص نداشت زیرا اولاً همانطوری که گذشت عیسی(ع) جمیع احکام شریعت موسی(ع) را تثبیت نموده و آنها را لازم‌الاجراء شمرده بود و قسمت عمدهٔ این احکام مربوط به‌وضع زندگی این جهان و برنامهٔ حیات اجتماعی و فردی بود و نیز گفتیم که این موضوع را نباید از آیین مسیح (ع) جدا دانست بنابراین آیین مسیح (ع) نسبت به‌مقتضیات عصر خود کاملاً جامع‌الاطراف بوده و به‌حیات مادی و روش و برنامهٔ زندگی این جهان نیز عنایت داشته است.

نهایت، همانطوری که گفتیم به‌جهت تکمیل ادیان گذشته و نیز روی مقتضیات زمان اساس دعوت و رسالت خود را بر پایه زهد و سادگی در امور زندگی و تأمین سعادت حیات اخروی نهاده و از این نظر به‌حیات مادی کمتر توجه نموده است.

پر واضح است که با تثبیت شریعت موسی(ع) هیچ احتیاجی به‌این مطلب نبود که مسیح (ع) یک قسمت از تعالیم خود را صرف جهات مربوط به‌حیات دنیوی نماید و بلکه می‌توان گفت که نظر به احتیاجات و شرایط آن عصر توجه بیشتر به‌این موضوع کاملاً نتیجهٔ معکوس داشت مردمی که همتی جز دنیاپرستی و زراندوزی وشهوترانی ندارند چگونه می‌توان با آنها ازکیفیت بهره‌برداری از مظاهر حیات مادی صحبت کرد و توجه آنها را بیش از پیش به‌امور دنیوی معطوف نمود؟

و ثانیاً تعالیم اخلاقی و زهدی که عیسی(ع) تعلیم می‌داد

غیر از آن رهبانیتی بود که در قرنهای چهارم و پنجم میلادی به‌نا
مسیحیت در میان مسیحیان پیدا شد و عده‌ای از زنان و مردان مسیحی
به‌عنوان پیروی از روش مسیح (ع) و آیین وی در دیرها و صومعه‌ه
اعتکاف نمودند و زندگی خود را به‌ریاضت و عبادت اختصاص دادند.

عیسی مسیح (ع) اگر در کمال زهد و سادگی بسر می‌برد و ا
همه چیز چشم پوشیده بود برای این بود که بتواند قولاً و عملاً هدف
الهی و مبارزهٔ مقدس خود را به‌نتیجهٔ مطلوب برساند و همچنین حواریون
آن حضرت نیز مأمور بودند که برای پیشبرد هدف مسیح از روش
وی پیروی نمایند هرگز مسیح دستور نداده بود که پیروان وی از
ازدواج خودداری کنند و حالت انزوا و دیرنشینی و ریاضت کشی و
روزه‌داری پیش گیرند و تمام عمر خود را در گوشهٔ دیر و بیابان به
ریاضت و عبادت بگذرانند قرآن این مطلب را چنین بیان می‌کند:

ثم قفینا علی آثارهم برسلنا و قفینا بعیسی بن مریم و آتیناه الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة و رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فمارعوها حق رعایتها فآتینا الذین آمنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون[1].

ترجمه: «آنگاه از پی نوح و ابراهیم و فرزندان آن دو پیامبران خویش فرستادیم و عیسی را از پی آنان آوردیم و او را انجیل دادیم و در دل پیروان او رحمت و رأفت و شفقت نهادیم (ولی آنها) رهبانیت را بدعت گذاردند و حال آنکه ما آن را بر آنان مقرر ننموده بودیم ما جستجو و طلب رضایت خدا را بر آنان مقرر داشتیم ولی آنها رعایتی شایسته از آن ننمودند[2].

---

۱. حدید: ۲۷.

۲. در تفسیر **مجمع‌البیان** جلد نهم، صفحهٔ ۲۴۲ دربارهٔ اعراب آیهٔ فوق این‌طور می‌نویسد:

←

رهبانیت چگونه در مسیحیت پیدا شد؟

در زمان مسیح، حواریون آن حضرت که ۱۲ نفر بودند[1] تحت

→ کلمهٔ رهبانیة منصوب است و عامل آن فعل مقدری است که فعل ظاهر «ابتدعوها» آن را تفسیر می‌کند و جملهٔ «ما کتبناها علیهم» در محل نصب است زیرا صفت رهبانیت می‌باشد و کلمهٔ «ابتغاء» نیز منصوب و بدل از ضمیر منصوب متصل ما کتبناها است که تقدیر آن چنین می‌شود کتبنا علیهم ابتغاء رضوان‌الله یعنی مقرر نمودیم بر آنها طلب مرضات الهی را که عبارت از پیروی دستورات خداست ما هرگز رهبانیت را بر آنان مقرر نداشتیم.

سپس در ذیل تفسیر آیه مزبور از ابن‌مسعود نقل می‌کند: «ابن‌مسعود گوید من در ردیف رسول‌الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله سوار مرکبی بودم رسول‌الله متوجه من شد و فرمود: ای فرزند مادر عبد آیا می‌دانی بنی‌اسرائیل از کی و از کجا رهبانیت را احداث نمودند؟ گفتم خدا و رسولش داناترند فرمود ستمکارانی پس از عیسی(ع) در میان آنان ظاهر شدند که مقررات الهی را زیرپا می‌گذاشتند و انواع معاصی را مرتکب می‌شدند تا آنکه مردمان باایمان بر آنها شوریدند و با آنان به‌جنگ پرداختند ولی سه‌مرتبه از آن ستمکاران شکست خورده مجبور به هزیمت شدند سپس به‌مشاوره پرداختند و گفتند اگر اینان بر ما غلبه یابند ما را بکلی از میان می‌برند و جملگی ما را نابود می‌کنند بهتر آنکه ما در اطراف پراکنده شویم تا خداوند پیامبری را که توسط عیسی(ع) به‌ما وعده داده است ظاهر سازد (و منظورشان محمد(ص) پیامبر اسلام بود) و از آن پس پراکنده شده و در غارهای کوهها سکنی گرفتند و بدین ترتیب رهبانیت را احداث نمودند و سپس فرمود جمعی از آنان به‌دین جدید گرویدند و جمعی دیگر انکار ورزیدند آنگاه آیه فوق‌الذکر را تلاوت فرمود **رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم تاآخر** و سپس فرمود ای فرزند مادر عبد آیا می‌دانی رهبانیت پیروان من چیست؟ گفتم خدا و رسولش داناترند. فرمود: رهبانیت است من هجرت است و جهاد و نماز و روزه و حج و عمره.

۱. درانجیل متی، باب دهم، عدد (۲-۴) چنین می‌گوید:

«اسامی دوازده رسول این است اول شمعون معروف به‌پطرس و برادرش اندریاس، یعقوب‌ابن زبدی و برادرش یوحنا، فیلپس و برتولما توما ومتی‌باج‌گیر، یعقوب‌ابن‌حلفی و لبی معروف به‌تدی شمعون قانوی و یهودای‌استحریوطی که او را تسلیم نمود.

تعلیم و تربیت وی از روش پیامبر و استاد خود پیروی می‌نمودند و انجیل کتاب آسمانی عیسی(ع) را از زبان وی به‌طور شفاهی می‌شنیدند و تعالیم آن را بکار می‌بستند.

ولی این انجیل در زمان خود عیسی(ع) جمع‌آوری و تدوین نشد و اگر فرضاً هم صورت تدوینی یافته باشد بطور مسلم اثری از آن به جای نمانده است.

اما اناجیل معروف فعلی و آنچه که به‌نام «انجیل» در میان مسیحیان وجود دارد عبارت از یک سلسله کتابهائی است که عده‌ای از حواریون و شاگردان آنها پس از سالیان درازی که از داستان صلیب گذشت دربارهٔ تاریخ زندگانی مسیح(ع) و گفتارها و معجزات و برخی از کارهای وی برشتهٔ تحریر درآورده و انتشار داده‌اند.

کتابهائی که در این باره بعنوان «انجیل» نوشته شده بالغ بر صد جلد است که به‌مرور زمان قسمتی از آنها متروك و ناپدید شده و بالاخره از این میان اناجیل چهارگانه متی، لوقا، مرقس، یوحنامعروفیت و رسمیت پیدا کرده و به‌عنوان کتاب مقدس و عهد جدید مسیحیان درآمد تا آنجا که از سال ۱۰٤٦ میلادی به‌بعد بنا به‌تصمیم بزرگترین کنگره مسیحیان کاتولیك در اروپا کوچکترین تردید دربارهٔ آسمانی بودن این کتب چهارگانه (عهد جدید) ممنوع گردید.

درصورتی که عده‌ای از محققین مسیحی حتی در سند تاریخی و صحت انتساب کتب مزبور به‌حواریون مسیح(ع) تردید نموده و هنوز زبان اصلی و تاریخ تدوین اناجیل مقدس درست روشن نشده است و تناقضات مضامین آنها نیز بنوبهٔ خود مشکلی بر مشکلات دیگر این کتب افزوده است.

«هورن» مفسر تورات می‌نویسد: «انجیل متی علی‌الظاهر در سال ۳۷ یا ۳۸ یا ٤۱ یا ٤۳ یا ٦۱ یا ٦٤ بعد از مسیح(ع) نوشته

شده و انجیل مرقس مابین سالهای ٥٦ تا ٦٥ یا ٦٤ و انجیل لوقا در سال ٥٣ یا ٦٣ یا ٦٤ تألیف شده و انجیل یوحنا در سال ٦٨ یا ٦٩ یا ٧٠ یا ٩٧ یا ٩٨ میلادی تحریر یافته است[۱].»

برخی دیگر از مورخین محقق و متبع را نظر بر آن است که انجیل مرقس درحدود سال ١٣٦ میلادی و از آن پس انجیل متی و یوحنا به‌ترتیب در سالهای قریب به ١٤٠ میلادی و سپس انجیل لوقا درحدود سال ١٥٠ میلادی بوجود آمده است.

در هر صورت این مطلب مسلم و غیرقابل تردید است که انجیل اصلی ازمیان رفته و اناجیل فعلی پس از زمان مسیح(ع) توسط حواریون و شاگردان آنها پدید آمده است و از اینروی اختلافات و تناقضات زیادی در آنها پیدا شده و بمرور زمان تغییرات و تحولاتی در آنها رخ داده است.

دائرة‌المعارف کتاب مقدس می‌نویسد:

«حقیقتی که در این‌باره باید گفت این است که «عهد جدید» از آغاز پیدایش خود به‌عنوان وحی و کتاب آسمانی تلقی نشده بود و از این جهت هروقت که ضرورت ایجاب و اقتضا می‌کرد بدون باک و حرجی در تنقیح و تغییر آن اقدام می‌کردند[۲].»

به‌همین جهت بود که پس از مسیح(ع) میان حواریون و شاگردان آنها دربارهٔ تفسیر و توجیه آیین مسیح(ع) اختلاف نظر شدید پیدا شد و بتدریج در اثر تغییرات و تحریفات بعدی که روی مقتضیات زمان و اختلاف سلیقه‌ها روی می‌داد دامنهٔ انحراف از آیین حقیقی مسیح(ع) وسیعتر گردید و مسیحیت فعلی پس از تطورات و تحولات طولانی جایگزین آیین اصلی مسیح(ع) قرار گرفت.

۱. **فرهنگ قصص قرآن**، ص ۲۴.
۲. **فرهنگ قصص قرآن**، ص ۲۴.

می‌توان گفت که عمدهٔ انحراف از زمان «پولس» شاگرد پطرس یکی از حواریون بزرگ مسیح (ع)) پیدا شد از آن جهت که وی برخلاف نصوص انجیل آیین مسیح (ع) را از شریعت موسی (ع) تفکیک داده و آن را به‌صورت آیین مستقل و جهانی معرفی نمود و نسبت به شریعت موسی (ع) که مسیح (ع) آن را غیرقابل تغییر و زوال یاد کرده بود اظهار بی‌اعتنائی نموده و مراعات آن را غیرلازم شمرد تا آنجا که در باب سوم از نامهٔ گلتیان، عدد ۹ نوشت: «و کسانی که مقید به‌اعمال شرعند مورد لعنت می‌باشند».

و در جای دیگر از آن نامه صریحاً اعلام نمود که «هیچ بشری از اعمال شرعی عدالت پیدا نخواهد کرد».

غرض پولس از این تغییر و تفکیک این بود که طوائف غیر یهود را نیز که از یهود و آیین آنها تنفر داشتند نسبت به‌آیین مسیح (ع) راغب گرداند ولی این کار به‌قیمت تحریف اساس آیین مسیح (ع) تمام شد و از آن پس عقاید و افکار مختلف ملل گوناگون در مسیحیت نفوذ پیدا کرد و اقانیم ثلثه که از عقاید بت‌پرستهای قدیم مصر و هند بود جزء معتقدات مسیحیت گردید و بدین ترتیب اساس آیین مسیح (ع) که همان یکتاپرستی بود ازهم پاشیده شده و آیینی بر پایه «تثلیث» و الوهیت مسیح (ع) بوجود آمد و در نیمهٔ اول قرن چهارم میلادی پس از گرویدن «کنستانتین» امپراطور روم به‌این آیین مذهب رسمی امپراطوری روم گردید.

دیری نپائید که مسیحیت در محیط وسیع و آشفتهٔ امپراطوری روم بر اثر تناقضات و افراط و تفریطهای اجتماعی و ناامنی و فساد هیئت حاکمه و بروز انواع مظالم و مفاسد اجتماعی و اختلافات شدید طبقاتی و نارضایتی تودهٔ مردم ازوضع زندگی مخصوصاً مردمان غیررومی که یکسره اسیر هوی و هوس و ظلم و شرارت رومیان شده بودند و

همچنین بر اثر اختلافات فکری و عقیدتی و انحرافات زیادی که در آیین مسیحیت روی داده بود و بالاخره به‌علت نفوذ افکار و عقاید ملل دیگر، در آستانهٔ تحول و انحراف تازه‌ای قرار گرفت و درنتیجه عده‌ای از مؤمنین افراطی مسیحی به‌منظور نجات دادن خود ازگردابهای فساد و وضع ناامن اجتماعی و اختلافات و تناقضات نظری و فکری روش زهد و انقطاع از دنیا و اعتزال و فرار از زندگی اجتماعی و تبعات آن را که به‌پندار خود آن را مطابق با همان روش عملی مسیح (ع) و حواریون وی می‌دیدند پیش گرفته و رهبانیت را پیشهٔ خود ساختند.

روش مزبور که یک نوع تصوف عملی بود بزودی تحت شرایط تصوف‌زا در میان مسیحیان بویژه کشیشها و روحانیان مسیحیت رواج و انتشار یافت و از این‌رو عدهٔ کثیری از مردان و زنان مسیحی تحت عنوان راهب و راهبه به‌همه چیز پشت‌پا زده و به‌حالت تجرد در دیرها و صومعه‌ها به‌عبادت و ریاضت پرداختند و عده‌ای دیگر نیز به‌صورت ژنده‌پوشان دوره‌گرد سیاحت و خانه‌به‌دوشی را پیشه نموده با علائم مخصوصی به‌زی تارکین دنیا و توابین درآمدند. در قرن پنجم میلادی که مقارن با هجوم و حملهٔ سخت بربرها و ژرمنها به‌اروپا و متصرفات امپراطوری روم بود و اوضاع سرزمینهای مسیحی بکلی ازهم متلاشی شده وضع بسیار وخیم و طاقت‌فرسائی به‌خود گرفته بود بازار رهبانیت و تصوف مسیحی بیش از پیش گرمتر شد و مؤمنین و روحانیت مسیحی دیرها و صومعه‌ها را برای خود پناهگاه اتخاذ نمودند.

بدین ترتیب در قرنهای ششم و هفتم میلادی که مقارن با ظهور و انتشار اسلام بود رهبانیت و تصوف مسیحی به کمال اوج و اشتهار رسیده بود و عدهٔ کثیری از رهبانان و دیرنشینان و دوره‌گردان پشمینه‌پوش مسیحی در بلاد اسلامی مخصوصاً در سوریه و عراق و

مصر و بعضی از نقاط حجاز بطور پراکنده بسر می‌بردند و با مسلمین از نزدیک تماس داشتند چنانکه در میان مسلمین به‌پاره‌ای از روشهای تند صوفیانه ازقبیل ترک ازدواج و حتی مقطوع النسل کردن خود و پشمینه‌پوشی و روزه وصال گرفتن و ترک حیوانی و توکل افراطی و دیرنشینی و اعتزال و دلق‌پوشی و افراط در مسئلهٔ عشق و پاره‌ای دیگر از ریاضتهای سخت معروف بودند و در تاریخ اسلام نیز داستانها و قضایای زیادی دربارهٔ این عده از تارکین دنیا و راهبه‌ها و راهبهای مسیحی و روابط آنها با مسلمانان به‌چشم می‌خورد که توضیح آن در مباحث آینده به‌مناسبت تأثیر رهبانیت در تکون تصوف به‌اصطلاح اسلامی از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت.

نقش عقیده به گناه اولیه

موضوع دیگری که تذکر آن در اینجا کمال ضرورت و اهمیت را دارد و در حقیقت یکی از مهمترین علل نفوذ رهبانیت در مسیحیت به‌شمار می‌رود مسئلهٔ مربوط به «گناه اولیه» و انحصار نجات از آن به «غفران» و لطف خاص الهی می‌باشد که برطبق این اعتقاد مسیحیان را عقیده بر آن است که با لغزشی کـه از آدم سر زد تمامی افراد بشر محکوم به‌گناه شدند بنابراین درحقیقت انسان طبیعتاً گناهکار است و با جد و جهد خود هرگز امکان ندارد نجات بیابد فقط غفران و یک لطف خاص الهی ممکن است انسان را از ایـن خسران وسرنوشت دردآلود نجات بخشد.

این عقیدهٔ عجیب باوجود اینکه در نخستین معتقدات مسیحیین سابقه نـداشت ومدرکی از اناجیل نیز نـداشت برای اولین‌بار از طرف «سن‌پول» ابراز گردید و از آن پس توسط «سن‌اوگوستن» (که درجوانی مذهب مانی داشت و پس از گرویدن به‌آیین مسیحی از آباء مسیحیت

به‌شمار رفت) مرد تأیید قرار گرفت و سپس در قرون بعدی عقیده مزبور تطور و توسعه بیشتر یافته و افکار مسیحیان را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد و موجب آن شد که فکر تحقیر زندگی این جهان به‌حد افراط رسیده و دنیا در نظر مسیحیان حساس به‌صورت درهٔ اشکها و دردو رنجها جلوه کند و روح بدبینی و یأس سراسر افکار آنان را فرا گیرد و برای به‌دست آوردن نجات از راه غفران به‌زندگی جانکاه و مرارت‌باری تن داد و از تمنیات و خواهشهای نفسانی چشم پوشید و به‌تحمل سختیها و شکنجه‌ها و ریاضتهای شاقه دل‌خوش داشت.

همین افکار تند و طرز فکر افراطی بود که از اواخر قرن چهارم رهبانیت را بیش از پیش در میان مسیحیان مخصوصاً کشیشها و روحانیان مسیحی رایج نمود و در قرون وسطی زندگانی عموم مسیحیان اروپا را در تاریکی جانکاه و اندوه‌باری فرو برد.

عقیدهٔ مذکور و روش تندی که از آن بوجود آمده بود به‌قدری در اذهان ریشه دوانیده بود، که با آغاز دورهٔ رنسانس نیز از بین نرفت. در قرنهای اخیر افرادی همچون پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) بدان گرویده و معتقد شدند که خداوند بدنهائی را که در شکنجه و عذابند دوست می‌دارد و روی این اصل رهبانیت و دیرنشینی و ریاضت‌کشی را به‌عنوان بهترین زندگی سعادتمندانه انتخاب نمودند تا اینکه در قرن ۱۸ میلادی مادام گویون رهبانیت و تزهد مسیحی را بار دیگر تجدید حیات بخشید و با اقدام به‌انواع ریاضتهای عمدی و تن‌آزاری رهبانیت نوینی را پایه‌گذاری نمود[1].

نفوذ تصوف نظری در مسیحیت

گفتیم آیین مسیحیت از قرن چهارم میلادی یعنی درست از

۱. علی‌اکبر ترابی، تاریخ ادیان، ص ۲۱۱.

سال ۳۲۵ میلادی مذهب رسمی امپراطوری وسیع روم گردید و از آنجا که اسکندریه که در همان عصر مرکز فلسفه و محل تجمع علوم و معارف و فلسفه های یونانی و شرقی مخصوصاً فلسفه های آمیخته به‌مذهب و ثنیت گشته بود جزئی از قلمرو امپراطوری روم محسوب می‌شد لذا مسیحیت در برابر عقاید فلسفی قرار گرفت و ناگزیر برای حفظ موجودیت خود عقل و عقاید و مبانی فلسفی را به‌استخدام کشید و در سایهٔ نفوذ و قدرت حکومتی در فلسفه های نوینی که از آمیختن افکار گوناگون فلسفی در حوزهٔ اسکندریه در شرف تکوین بود رسوخ پیدا کرده و از ترکیب دو عنصر مسیحیت و فلسفه ریشه های عرفان و تصوف مسیحی به‌صورتهای مختلف پدید آمد.

یکی از مظاهر این تصادم و اختلاط همان پیدایش فلسفهٔ نو افلاطونی بود که از عنصر دین مسیحی و تصوف و عرفان بهرهٔ کافی داشت و در مباحث گذشته مستقلاً مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت.

و صورت دیگر این ترکیب و آمیزش یک مکتب عرفانی خاصی بود که بعدها به‌تدریج به‌نام «فلسفهٔ کنیسه و مسیحیت» در میان مسیحیان رواج کامل پیدا کرد که کنیسه و دستگاه روحانی مسیحیت رسماً مدافع آن بود.

این مکتب بمنزلهٔ فلسفه اشراقی بود که در میان مسلمین انتشار یافت و مانند فلسفهٔ مزبور ملاك و منبع واقعیت و حقیقت را الهامات وارادات قلبی و اشراقات نفسانی می‌دانست.

و نیز «نسطوریوس» اسقف قسطنطنیه در اوایل قرن پنجم مکتبی از امتزاج دین مسیحیت و فلسفه های یونان و اسکندریه به‌وجود آورد که پیروان آن به‌نسطوریان معروف شدند.

نسطوریان در شهر ادس واقع در محل فعلی شهر اورفه دست

به‌تأسیس مدرسه‌ای زدند که پس از مدت کوتاهی توسط کنیسه مسیحی بسته شد و نسطوریان از آنجا رانده شدند و عده‌ای از آنان که به‌ایران پناهنده شده بودند در مدرسهٔ جندی‌شاپور به‌ترویج و تدریس مکتب فلسفی و عرفانی خود پرداختند و بطوری که می‌نویسند این مدرسه تا زمان حکومت عباسیان رونق خود را حفظ نموده بود نسطوریان در عقاید مذهبی نیز با سایر مسیحیان فرق داشتند و دربارهٔ الوهیت عیسی مسیح پیرو نظریه خاصی بودند و به همین جهت به‌نظر مجامع روحانی مسیحیت بدعت‌گذار شمرده می‌شدند.

نوع دیگر از مظاهر روح تصوف و عرفان در مسیحیت مکتبی است به‌نام «گنوستی‌سیسم» که پیروان آن به‌عرفای مسیحیت معروفند. این مکتب عرفانی و اشراقی باوجود اینکه از اختلاط عقاید عرفانی و فلسفی ایرانی و یونانی و افکار مانی و عقاید هندی بوجود آمده است در عین حال رنگ مسیحیت داشته و براساس آیین مسیحی پی‌ریزی شده است.

یکی از مسائل مهم و عرفانی این مکتب موضوع امکان وصول به «معرفت تامه» می‌باشد که در حقیقت رکن اساسی و شاخص اصلی این مکتب محسوب می‌شود و به‌همین جهت است که مکتب مزبور به‌نام «گنوستی‌سیسم» یعنی فلسفهٔ «ادریه» موسوم گشته و پیروان آن به ادریون و مدعیان معرفت تامه نامیده شده‌اند.

ولی عرفای مسیحی ادریون معتقد بودند که راه وصول بسوی معرفت تامه عقل و منطق و علم و استدلال نیست معرفت چیزی است که مافوق عقل و علم و منطق می‌باشد بلکه این حقیقت را باید از طریق کشف و شهود و الهامات دنبال کرد و به‌همین منظور چون جسم مایه شر و مانع از وصول به‌خیر مطلق است باید در مقهور ساختن بدن بوسیلهٔ تزهد و ریاضت کشی کوشش نمود.

به‌عقیدهٔ «ادریون» انسان در سیر تکامل معنوی به‌اتصال و اتحاد با خدا نائل می‌شود ولی این اتصال پس از مفارقت روح از بدن صورت می‌گیرد و اما در مدتی که روح در قفس تن محبوس است این حالت بندرت اتفاق می‌افتد و تنها در پاره‌ای از حالات که سالک و عارف در خلسه و بیخودی سیر می‌کند ممکن است به‌اتصال موقت نائل آید و از مشاهدهٔ خدا بهره‌مند گردد.

می‌توان گفت که این مکتب عرفانی ـ مسیحی با قطع نظر از مبادی و منافع مختلف فلسفی که در تکون آن مؤثر بوده است در حقیقت صورت تکامل یافته‌ای از عقاید مسیحیان قرون اولیه میلادی در زمینهٔ ملهم بودن حواریون و مقامات آنها محسوب می‌شود که پس از تطورات و اختلاط با عقاید عرفانی و فلسفی اشراق ایران و یونان و هند و افکار مانی بصورت یک مکتب خاص مبتنی بر آیین مسیحی درآمده است.

نفوذ و تأثیر افکار مانی و عقاید ایرانی در تکون این مکتب به‌اندازه‌ای بوده که باوجود رسوخ کامل مسیحیت در آن باز عقیده «ثنویت» یعنی اعتقاد به‌دو مبدء خیر و شر و نور و ظلمت در آن بخوبی نمایان است.

ازجمله عقاید عرفای ادریون مسیحی می‌توان موضوع «هفتاد هزار حجاب» را متذکر شد که خود داستان عرفانی مفصلی دارد که در کلمات صوفیه اسلام نیز انعکاس یافته است[1].

اصولاً با رسوخ عقیدهٔ تثلیث و الوهیت مسیح در آیین مسیحیت روحانیت مسیحی مجبور بود که با استفاده از یک سلسله مطالب عرفانی و مبانی به‌ظاهر فلسفی بمنظور توجیه و تفسیر این عقیده استفاده نماید

۱. قاسم غنی، **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ**، ج ۲، ص ۱۵۴.

بویژه اینکه دربارهٔ عقیده تثلیث نظریه‌های متعدد و مختلفی در مجامع روحانی مسیحی پیدا شده بود که هر دسته برای دفاع از نظریه خود و ابطال عقیده دیگران لازم بود از توجیهات و تخیلات و افکار عرفانی حداکثر استفاده را بنمایند روی این اصل یک نوع عرفان و طرز تفکر صوفیانه همواره دوشادوش عقیدهٔ تثلیث و خدا بودن مسیح و سایر عقاید مشابهٔ عرفانی مانند عقیده به‌گناه اولیه و اینکه «عیسی مسیح با خون خود که بر روی صلیب ریخته شد آن گناه ازلی را از دامن انسانیت شست» در مسیحیت پیش می‌رفت و به‌مرور زمان و با تماس با افکار فلسفی و عرفانی محیط شاخه و برگهائی بر آن افزوده شده و ریشه‌دارتر می‌گشت.

بخش دوم

پیدایش تصوف در اسلام

روح و مبانی تصوف از نظر اسلام

گفتیم روح تصوف از قدیمترین ازمنه بصورت یک ایدئولوژی حاد و افراطی دربارهٔ اصل حیات و راه نیل به‌سعادت ایده‌آل تحت‌شرایط و مقتضیات و علل خاصی در اغلب ادیان و مذاهب و مکاتب فکری قدیم نفوذ داشته و به‌اشکال گوناگون در قالب آنها ظاهر گشته است و ما در طی‌مباحث گذشته تاریخ اجمالی آن را تاظهور آیین مقدس اسلام مطالعه و بررسی نمودیم، اکنون با مرحلهٔ دیگری از این تاریخ روبرو می‌شویم که برروی صفحهٔ آن شکل دیگری از تصوف در قالب دین اسلام ترسیم شده است.

ظهور و توسعهٔ این نوع تصوف را ما در تاریخ اسلام بخوبی مشاهده می کنیم و نیز این مطلب را در کمال وضوح درمی‌یابیم که ابتدای نفوذ این مسلک درمیان مسلمین از اواخر نیمهٔ اول قرن دوم هجری آغاز می‌شود بطوری که تا قبل از آن سابقه و نام و نشانی از این مسلک نوظهور در تاریخ اسلام و منابع اصلی آیین اسلام مشاهده نمی‌شود.

ولی ما در اینجا در مقابل دسته‌ای قرار گرفته‌ایم که با اصرار تمام مدعیند تصوف جز همان حقیقت و باطن و روح آیین اسلام نیست و حاضر نیستند کوچکترین تفکیکی را در زمینهٔ مسائل کلی و جزئی تصوف بین اسلام و تصوف بپذیرند.

بدیهی‌است این ادعاء ادعای مخالف دیگر هم دارد که هیچکدام برای ما بدون دلیل و مدرك نمی‌تواند قابل قبول باشد.

ولی ما می‌توانیم با قطع‌نظر از مجادلات خشك و تعصب‌آمیز و ادعاهای ضد ونقیضی که از دوطرف مخالف و موافق در این زمینه‌ابراز می‌شود این مطلب را از نظر تاریخی و منابع اسلامی مورد بررسی‌قرار داده و با مطالعهٔ منابع اولیه اسلام و روش عملی پیامبر اسلام واصحاب وی میزان رابطهٔ مسلك تصوف را بااسلام دریابیم.

البته باید دانست در اینکه نام ونشان تصوف و صوفی از قرن دوم هجری در میان مسلمین پیداشده تردید و شبهه‌ای نیست و این مطلب را حتی سران صوفیه نیز مانند جامی در نفحات‌الانس قبول دارند که اطلاق و استعمال کلمهٔ «صوفی» و «تصوف» دربارهٔ مسلك جدید و پیروان آن از قبیل ابوهاشم کوفی وذوالنون مصری و همقطاران و هم مسلکان آنها از قرن دوم هجری آغاز گردیده است.

تنها مطلبی که در اینجا می‌تواند قابل بحث باشد این است که آیا مجموعه مسائل ومبانی و تعلیمات مخصوصی که در میان مسلمین از قرن دوم‌ببعد بعنوان تصوف و پیروان آن به‌نام «صوفی» معرفی و شناخته شدند در حقیقت عبارت از همان مطالبی بود که قرآن و روش عملی پیامبراکرم اسلام آن را تعلیم داده و سرچشمه و پایه‌ای برای این‌مسلك جز اسلام و قرآن وجود نداشته است یا اینکه برعکس، طرز فکر حادث ومسلك‌نوظهوری محسوب می‌شد که‌تحت شرایط‌خاصی از اختلاط طرز فکرهای مختلف در قالب اسلام پدید آمده و بتدریج

نضج گرفته بود؟

برای درك پاسخ صحیح این سؤال ناگزیر باید آن قسمت از مسائل و تعلیماتی را که مظهر روح تصوف و مبانی اساسی و اولیه آن بشمار می‌رود با منطق قرآن و سنت و روش عملی پیامبرا کرم اسلام مقایسه نموده و آنها را از نظر مبانی مسلم اسلام مورد بحث و بررسی قرار داد تا بدین وسیله میزان تشابه و یا تضاد آن دو و در نتیجه چگونگی رابطهٔ اسلام و تصوف بطور دقیق بدست آید.

بطوری که درمباحث گذشته گفته شدبزرگترین مظهرروح تصوف در مرحلهٔ اول عبارت از تحقیر دنیا و فرار از تمتعات وجمیع شئون مربوط به زندگی مادی و دنیوی است و ریاضت کشی وتحمل شکنجه و فقراختیاری و افراط در زهد به منظور نیل به سعادت ایده‌آل انسانی و حکومت احساسات ذوقی برعقل از اصول و مبانی اولیه صوفی‌گری می‌باشد و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید اولین شکل و نمود تصوف در محیط اسلام از همینجا آغاز شده و ابتدا بصورت یک روش افراطی در زمینهٔ تزهد و تعبد و ترك مشتهیات نفسانی و بهره‌های زندگی مادی ظهور نموده بتدریج نمو کرده است.

از اینرو ما در اینجا مسائل مزبور را مورد بحث قرار داده ونظر اسلام را برطبق منابع آن یعنی کتاب و سنت و روش عملی پیامبرا کرم و پیشوایان بزرگ مذهب و بزرگان اصحاب پیغمبر در این زمینه بررسی می‌نمائیم.

فطرت و اعتدال دو پایه و شاخص آیین اسلام

اسلام برخلاف روح تصوف که یک روش عملی حاد و طرزفکر افراطی را دربارهٔ زندگی تعلیم می‌دهد لزوم مراعات اعتدال و اجتناب از افراط و تفریط را دربارهٔ جمیع شئون حیات دنیوی توصیه می‌کند و فطرت را بعنوان شاخص اصلی و پایه و اساس تعالیم خود معرفی نموده و پیروان خود را بعنوان «ملت نمونه» و «امت وسط» می‌ستاید.

قرآن کتاب آسمانی اسلام، اساس آیین اسلام را چنین بیان می‌کند:

فاقم وجهک للدین حنیفاً فطرالله التی فطرالناس علیها لاتبدیل لخلق‌الله ذلک الدین القیم و لکن اکثرالناس لا یعلمون[1].

بطور ثابت و مستقیم توجه و اعتقاد خود را بر دینی استوار کن که عبارت از همان فطرت خدائی است که مردم را برآن فطرت آفریده است و خلقت و آفریدهٔ الهی (فطرت) قابل تغییر نیست، این است آیین مستقیم ثابتی که باید از آن پیروی نمود لکن بیشتر مردم از این حقیقت ناآگاهند.

و نیز در سورهٔ انعام پس از آنکه داستان ابراهیم خلیل‌الرحمن را شرح می‌دهد و آیین او را بعنوان آیین حنیف و فطرت توصیف می‌کند

---

۱. روم : ۳۰.

دربارهٔ آیین اسلام اینطور توضیح می‌دهد:

ان الذین فرقوا دینهم وکانوا شیعاً لست منهم فی‌شیء انما امرهم الی‌الله ثم ینبهم بماکانوا یفعلون من جاء بالحسنة فله عشرا مثالها و من جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها و هم لایظلمون قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم دیناً قیماً ملة ابراهیم حنیفاً و ماکان من‌المشرکین[1].

یعنی کسانی‌که دین خود را پراکنده و تفریق نمودند و گروه گروه‌شدند تو با آنها هیچ نیستی کار آنان باخداست که آنان را برآنچه که می‌کردند آگاه سازد و حقیقت مسلکشان را برآنها مکشوف نماید هرکس که یک نیکی بیاورد او را ده‌برابر آن داده خواهد شد و کسی که گناه بیاورد جز به‌اندازهٔ آن مجازات نخواهد شد بگو پروردگارم مرا به‌راه راستی هدایت کرد، دینی که براساس اعتدال و مصالح دنیوی و اخروی مردم استوار بوده آیین حنیف (دور از افراط وتفریط) ابراهیم است که پیرو فطرت بود و از مشرکان نبود.

و درجای دیگر امتیاز و شاخص آیین اسلام را چنین بیان می‌کند:

وکذلک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شهیداً[2].

بدینگونه شما را امت میانه‌رو و معتدل کردیم تا برای مردم دیگر گواه و نمونه باشید و پیامبر (ص) برشما گواه و نمونه باشد.

پرواضح است که متوسط و معتدل و نمونه بودن امت اسلامی

---

۱. انعام: ۱۶۲-۱۵۹.

۲. بقره: ۱۴۳.
برطبق پاره‌ای از روایاتی که در ذیل آیه مذکور وارد شده خطاب در آن به‌جمعیت معدودی است که به ائمه دوازده‌گانه تفسیر شده است.
در هرحال چه خطاب به‌عدهٔ معدودی باشد یا به‌جمعیتها وتوده‌های مسلمانی که در هر عصر و دوره‌ای زندگی می‌کنند در هردو صورت این اعتدال و امتیاز معلول پیروی ازآیین اسلام می‌باشد که در کمال میانه‌روی و اعتدال است.

بدان جهت است که روش وآیین و تعلیماتی که جامعهٔ اسلامی از آن پیروی می کند راه وسط و آیین معتدل می باشد همانطوری که شخص پیغمبراکرم نیز در اثر پیروی کامل از این آیین وسط، نمونه و شاهد است اسلامی معرفی شده است.

با در نظر گرفتن این دوجهت یعنی فطری بودن وحد وسط بودن آیین اسلام که در حقیقت می‌توان آن دو را بعنوان دو شاخص این آیین معرفی نمود نظر اسلام در زمینهٔ مسئله دنیا وزندگی دنیوی بخوبی معلوم می‌شود. اینک برای توضیح مطلب به‌چند موضوع زیر توجه نمائید.

۱. فطرت چه می گوید؟

آیین فطرت آیینی است که براساس فطرت وآفرینش انسان استوار بوده و با تمام جهات و مقتضیات آفرینش انسان وفق دهد.

بنابراین به‌منظور درك چگونگی آیین فطرت لازم است ابتدا کیفیت فطرت و آفرینش انسان را مورد مطالعه قرار داده و مقتضیات فطری آن را بررسی کنیم.

آنچه دراین باره بطور اختصار می‌توان گفت این است که در فطرت انسان دو جنبهٔ ممتاز وجود دارد که از ترکیب و اتحاداسرارآمیز آن دو ساختمان وجودی انسان تشکیل یافته است یکی جنبهٔ مادی و جسمانی که از آن به‌بدن وتن تعبیر می‌شود و دیگری جنبهٔ معنوی و روانی، که آن را در اصطلاح روح می‌نامند و در این میان یك سلسله عواطف و غرایز و احساسات مختلفی نیز در سرشت انسان به کار رفته است که درعین ارتباط کامل با دو جنبهٔ فوق به‌تنهائی دارای آثار و مقتضیات مخصوصی بوده و نقش مهمی را در زندگی انسانی ایفا می‌نماید.

پرواضح است که انسان از نظر جنبهٔ مادی و جسمانی و بقاء و

ادامهٔ حیات تن نیازمند به یک سلسله اموری است که به‌آنها ضروریات زندگی مادی گفته می‌شود مانند غذا، مسکن، لباس و غیره و همچنین کلیه اموری که تأمین اینگونه نیازمندیها، ایجاد و اکتساب آنها را ایجاب می کند.

بدیهی‌است تأمین نیازمندیهای مزبور با مقدمات و شرایطی که دارددر شرایط‌زندگی اجتماعی که انسان‌از نظر مقتضیات غرایزمخصوص خود از آن ناگزیر است یک سلسله روابط و برخوردهائی بین افراد پدید می‌آورد که باید با مقررات‌وقوانین عادلانه‌ای تنظیم وتحکیم شود.

بعنوان نمونه موضوع تغذیه را در نظر بگیرید طرز تقسیم مواد حیاتی زمین و ترتیب تملک آن و چگونگی مبادلاتی که برروی آنها و یا مصنوعات دیگری که تولید می‌گردد و بطورکلی کلیه فعالیتهائی که در زمینهٔ تأمین ضروریات و نیازمندیهای مربوط به‌اصل تغذیه و یا ضروریات دیگر انجام می‌گیرد اگر بخواهد براساس اصول عدالت و حفظ حقوق‌ومنافع عموم صورت بگیرد لازم است مقررات وقوانین عادلانه‌ای در میان مردم‌و جامعه حکومت کندو از تصادمات ونا امنیها و تجاوزات جلوگیری نماید و درغیر این صورت بی‌شک هرج‌ومرج و ظلم و تعدی سراسر اجتماع را فرا گرفته اوضاعی شبیه به‌اوضاع جنگل بلکه بمراتب بدتر از آن پدید خواهد آمد!

و اما از نظر جنبه های غریزی‌و عاطفی، باز یک سلسله‌نیازمندیها و مقتضیات دیگری برای انسان وجود دارد که ناگزیر شرایط خاصی را در زندگی ایجاب می کند که انسان خواه ناخواه باید به‌آن شرایط تن در داده و به‌مقتضیات آنها قیام نماید.

همین غرایز و عواطف درونی است که جبراً انسان را به‌زندگی اجتماعی و میدان هولناک تنازع بقاء می کشاند و بدنبال آن شرایط و نیازمندیهای گوناگون دیگری را که لازمهٔ زندگی اجتماعی است‌پدید

می‌آید که همه باید تحت کنترل درآمده و با مقررات وقوانین عادلانه‌ای انتظام یابد.

و از آن جمله روابط عمومی افراد و رابطهٔ خاص فرد با جامعه و چگونگی و ماهیت حکومت و شرایط متصدیان امور حکومتی و میزان مسئولیت حاکم و محکوم علیه است که تحکیم و تنظیم آن نیازمند به‌یک سلسله قوانین و مقررات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و قضائی و جزائی و...می‌باشد که بتواند با اتکاء به‌مصالح و منافع و حقوق همه جانبه، عدالت اجتماعی و امنیت مطابق آنچه که کرامت و فطرت انسانی اقتضا می کند تضمین نماید.

و همچنین دربارهٔ روابط موجود بین‌ملل که از شرایط زندگی اجتماعی برمی‌خیزد ناگزیر باید مقرراتی وجود داشته باشد تا عدالت و صلح درمیان ملل نیز مانند یک جامعهٔ واحد برقرار گردد.

اینها شرایط و نیازمندیهائی است که در اثر زندگی اجتماعی که طبق غرایز درونی انسان اجتناب‌ناپذیر است تولید شود.

باز یک قسمت دیگر از غرایز و عواطف فطری انسان که مربوط به‌زندگی جنسی می‌باشد نیازمندیها و شرایط دیگری را ایجاب می کند که در اثر آن انسان ناگزیر باید به‌زندگی خانوادگی که یک اجتماع محدود و کوچکی محسوب می‌شود تن دردهد و از اینجا روابط مختلف خانوادگی پدید می‌آید که تأمین نظم و عدالت آن احتیاج به‌مقررات عادلانهٔ مخصوصی دارد. این هم بازیک قسمت از نیازمندیهای فطری انسان است که از علل طبیعی و فطری موجود در نهاد انسان سرچشمه می گیرد.

و همچنین سایر غرائز و عواطف مختلف درونی انسان که هر کدام بنوبهٔ خود احتیاجاتی داشته و شرایط مقتضیات خاصی را در زندگی انسان بوجود می‌آورد.

پرواضح است که دامنهٔ شئون زندگی انسان در مراحل وقسمتهای محدود فوق پایان نمی‌یابد بلکه قسمت مهم و عمدهٔ زندگی انسان مربوط به‌جنبه‌های معنوی و روحی وی است که در حقیقت روح زندگی و جنبهٔ جاودانی و فناناپذیری حیات انسانی است و از اینرو مقتضیات و نیازمندیها و بالاخره کمالات مربوط به‌این مرحله از زندگی انسان باشئون و شرایط زندگی مادی و جسمانی که شرحش بطور اجمال گذشت کاملاً متفاوت و غیرقابل قیاس است.

روح انسان احتیاج به‌غذا و لباس و سایر ضروریات زندگی مادی ندارد، احتیاجات روح انسان نوع دیگر است که می‌توان همهٔ آنها را در فضیلت و تقوا و کمالات اخلاقی و روح ایمان خلاصه کرد.

البته دامنهٔ نیازمندیهای انسان از نظر روحی و معنوی بسیار وسیع است و تأمین آن نیز بنوبهٔ خود باید از راه اصول و روش خاص و مقررات مخصوصی که مطابق خواسته‌های فطری و روحی انسان است. تحقق پذیرد.

اینها عبارت از شئون مختلف زندگی انسان واحتیاجات و کمالات فطری مربوط به‌وی می‌باشد که همه‌وهمه از فطرت و ساختمان وجودی انسان سرچشمه می‌گیرد.

۲. آیین وسط کدام است؟

نظر به‌آنچه که در زمینهٔ مقتضیات فطری انسان گفته شد آن دینی می‌تواند عنوان حدوسط و اعتدال را احراز نماید که تعلیمات و دستورات آن طوری تنظیم و مقرر شده باشد که کمال اعتدال را از نظر تأمین احتیاجات همه جانبهٔ انسان ملحوظ داشته و تن و غرایز و روح انسان را در یک حالت متعادل بسوی کمال مطلوب رهبری نماید نه آنقدر به‌تن و مقتضیات غرایز و حیات جسمانی بپردازد که جنبه‌های روحی انسان در خواسته‌های مادی مستهلک شود و نه‌طوری

باشد که تنها حیات معنوی و روحی را وجه‌نظر قرار داده و خواسته‌های فطری و طبیعی تن و غرایز درونی را بالمرة به‌دست فراموشی سپارد و یا برخلاف فطرت و طبیعت ساختمان وجود انسان به‌مبارزه واستهلاك آنها همت گمارد.

یک چنین آیینی که خالی از هرگونه افراطوتفریط باشد وهمچون سازمان معتدل هستی انسان درکمال اعتدال وهماهنگ بافطرت انسان باشد وهمانطوری که‌تن‌وغرائز آدمی‌برای‌روح است‌و وسیلهٔ‌تکامل‌اوست احتیاجات وکمالات جسمانی و غریزی را مقدمهٔ تأمین نیازمندیهای معنوی و روحی قرار دهد آیین میانه‌رو وحد وسط است که تعالیم آن تأمین سعادت دنیوی و اخروی را بعنوان دوکانون حیات انسانی هدف خود قرار داده و به‌میزان ارتباط اتحادتن و روان آدمی سعادت آن دو را در یک جا تضمین می‌کند.

بدیهی است سعادت وکمالات مربوط به‌زندگی دنیوی و اخروی انسان همانند تن وجان از یکدیگرجدا نبوده وارتباط واتصال‌مخصوصی که بین تن وجان حکومت می‌کند در بین آن دو نیز برقرار می‌باشد.

۳. اسلام چگونه آیین فطرت و حد وسط است؟

اکنون با در نظر گرفتن معنی و حقیقت آیین فطرت و دین وسط ومعتدل که شرح آن به‌اختصار گذشت باید دیداسلام چگونه واجد این حقیقت و شاخص می‌باشد.

ملاحظه و بررسی تعالیم و دستورالعملهائی که در دین مقدس اسلام در زمینهٔ‌شئون مختلف‌حیات‌انسانی‌وارد شده چه‌آنهائی که‌بصورت احکام و مقررات و قوانین مختلف در «فقه اسلامی» تنظیم شده و چه آن قسمتی که دربارهٔ آداب مختلف زندگی وطرز معاشرت وتربیت نفس به‌صورت اخلاقیات و آداب زندگی درکتب مربوطه ضبط شده ما را به این واقعیت انکارناپذیر هدایت می‌کند که اسلام آیین رهبانیت نبوده

و تنها به‌جنبه های معنوی و روحی و آباد ساختن آخرت مردم و بالاخره تأمین کمال و سعادت اخروی آنان نپرداخته (گواینکه در این قسمت بویژه توجه کافی مبذول داشته و عالیترین و صریحترین و نزدیک‌ترین راه و روش وصول به‌سعادت و کمال نهائی روحی و معنوی را نشان داده است) بلکه درعین حال توجه خاص خود را به‌جنبه ها و شئون زندگی دنیوی و مادی انسان نیز معطوف نموده و با تعالیم روشن و حیاتبخش خود برنامه و روش زندگی انسان را از نقطه‌نظر دو جنبهٔ فوق بیان کرده و مسیر کمال و سعادت وی را دربارهٔ هردوجهت وشئون مختلف آن دو تعیین و مشخص نموده است شما اگر فقه و اخلاق اسلام را در کتب مربوطه آن دو مطالعه کنید مشاهده خواهید کرد که قسمت عمده آن دو را همان تعالیم‌و دستورات مربوط به‌زندگی دنیوی وشئون مربوط به‌آن تشکیل می‌دهد.

در اسلام همانطوری که برای پرورش و تربیت روح و تکامل معنوی و ایجاد روح تقوا و ایمان و بالاخره تأمین سعادت اخروی یک سلسله دستورات عملی به‌نام عبادات مقرر شده است و تعالیمی نیز در زمینهٔ اکتساب فضائل اخلاقی وکمالات عالیه انسانی دیده می‌شود، همچنین دربارهٔ روابط گوناگون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی و خانوادگی و نیز در زمینهٔ ترغیب و تحریض به‌بهره‌برداری ازنعمتهای الهی دنیوی وفعالیت‌های اقتصادی وسعی وعمل دربارهٔ رفع نیازمندیهای حیات مادی خود و دیگران و تشکیل خانواده و رفع نیازمندیهای جنسی و غریزی و اهتمام در امور اجتماعی و نظایر آن، دستورات و قوانین و برنامه‌هائی تشریع شده و بدین ترتیب تمام مقتضیات فطری انسان مورد توجه شارع مقدس اسلام قرارگرفته است.

وروی این اصل است که اسلام خود را آیین فطرت وحدوسط و معتدل نامیده و پایه و اساس تعالیم خود را فطرت و خواسته‌ها و

نیازمندیهای فطری انسان معرفی نموده است.

یك مطالعه اجمالی در فقه اسلامی

شما یک کتاب فقهی را بردارید اولین قسمت آن کتاب طهارت است که با مختصر تعمق میزان ارتباط آن با شئون حیات جسمانی و دنیوی و تأمین سلامت و طراوت و نظافت تن و آنچه مربوط به تن است معلوم می‌گردد.

باز پس از مختصر ورق زدن کتاب زکات و صدقات و معاملات را مشاهده می‌کنید که انتظام روابط اقتصادی (زندگی دنیوی) را بعهده دارد.

همچنین کتاب جهاد را می‌بینید که یک سلسله مقررات و قوانین عادلانه‌ای را در زمینهٔ روابط بین‌المللی تعلیم می‌دهد و آزادی وامنیت و استقلال سیاسی جامعهٔ مسلمین را تضمین می‌کند.

و نیز کتاب قضاء و شهادات و حدود و دیات را ملاحظه می‌کنید که جامعترین و عادلترین قوانین قضائی و جزائی را بیان می‌کند و تأمین حقوق و منافع و مصالح واقعی عمومی و عدالت اجتماعی را برای همه به‌بهترین وجه در صورت اجرای صحیح ومجری صالح بعهده‌می‌گیرد و در یک قسمت از این کتاب بحث مربوط به‌ولایت را می‌خوانید که از سیستم حکومت و شرایط و صلاحیت زمامداران و قضات وطرز تأمین عدالت اجتماعی و بالاخره مقررات مربوط به‌روابط حاکم و افراد امت اسلامی و تشکیلات و شعب مربوطه گفتگو می‌کند و راه معتدل وروش عادلانه را در زمینه های فوق نشان می‌دهد.

و همچنین قسمتهای دیگرفقه‌اسلامی که ازحقوق‌مدنی ومقررات وقوانین مربوط به‌شرایط تشکیل خانواده ووظائف‌اعضای‌آن (زن،شوهر، فرزند) نسبت به‌یکدیگروشرایط جدائی‌وطلاق‌وسایرجهات دیگر که همه

و همه بمنظور تنظیم شئون حیات مادی و تأمین سعادت و خوشبختی انسان در زندگی دنیوی است، بحث نموده و با استناد به کتاب وسنت وعقل و اجماع نظریه اسلام را در هرقسمت از شئون و نواحی زندگی پردامنهٔ انسانی بیان کرده است.

البته نباید فراموش کرد که اسلام درعین حال حیات دنیوی راجدا از آخرت وحیات معنوی و روحی ندانسته و به‌آن به‌نظر اصالت آنطوری که طرز فکر مادی اقتضا می‌کند ننگریسته و اصولاً زندگی مادی و دنیوی را از آن صورت خشکی و خسته‌کنندگی که معمولاً در نظرها جلوه می‌کند بیرون آورده و با تعلیم دادن توجه به‌خدا وخلوص نیت و سایر فضائل معنوی و اخلاقی بدان روح وطراوت خاص بخشیده است و بطورکلی در هردستور روح و جسم، دنیا و آخرت را یکجا درنظر گرفته است.

از آنجا که توضیح بیشتر این مطلب از وضع و تناسب بحثهای ما خارج است لذا ما در اینجا به‌همین مقدار اکتفا نموده و طالبین را درمورد هریک از قسمتهائی که بطور فهرست ذکر شد به کتب مربوطه ارجاع می‌دهیم.

از این بیاناتی که تا بدینجا گذشت این مطلب دستگیر شد که دین اسلام یک آیین معتدل است و نه‌تنها حیات دنیوی را به‌دیده تنفر نمی‌نگرد بلکه راه و روش عادلانه‌ای را در زمینهٔ بهره‌برداری از مظاهر آن نیز تعلیم می‌دهد و در آن اثری از روح تصوف و روش افراطی صوفیانه دیده نمی‌شود بلکه تضاد روشنی بین ایدئولوژی اسلام وطرز تفکر تصوف دربارهٔ مسائل مربوط به‌حیات دنیوی مشاهده می‌گردد.

روش عملی پیامبر اکرم و اصحاب وی در صدر اسلام

در اینجا ممکن است کسی به‌بیانات گذشتهٔ ما چنین ایراد کند: اگر اسلام در تعلیمات و مقررات خود به‌تمام شئون و شرایط زندگی انسان و مقتضیات فطری وی توجه کامل مبذول داشته و حق‌اعتدال را در جمیع تعالیم خود مراعات نموده است پس این همه آیات مربوط به‌ذم دنیا و روایاتی که انهماك در شهوات و لذائذ دنیوی را تقبیح و انصراف از آن را تعلیم می‌دهد برای چیست؟ چرا اسلام حب دنیا را منشأ و سرچشمهٔ تمام گناهان و آلودگیها معرفی کرده و از زهد و پارسائی مدح بسیار نموده است؟

چرا شخص پیغمبراسلام و علی‌بن‌ابیطالب و سایر صحابه و تربیت شدگان اولیهٔ مکتب اسلام در زهد و دوری از حطام دنیوی و عدم توجه به‌دنیا آن همه شدت و کوشش فراوان از خود نشان می‌دادند آیا این روش جز یک‌نوع روش صوفیانه نبود؟

در اینجا قبل‌از آنکه بطور مفصل به‌پاسخ جزئیات سؤال و ایراد مذکور بپردازیم لازم است ابتدا منطق قرآن را بمنظور تأیید و توضیح مطالب گذشته دربارهٔ روش عملی و حیات دنیوی از نظر خوانندگان محترم بگذرانیم.

قرآن روش عملی پیغمبراکرم و پیروان آیین اسلام را دربارهٔ زندگی دنیوی چنین بیان می‌کند:

و ابتغ فیما اتاک‌الله الدار الاخرة ولا تنس نصیبک من‌الدنیا و احسن کما احسن‌الله الیک[1].

یعنی باید زندگی اخروی و سعادت و کمال مطلوب آن مقصد و هدف نهائی تو باشد و هرگز بهرهٔ خود را از زندگی دنیوی فراموش نکن و همان طوری که خدا به‌تو نیکی و احسان نموده است تو نیز نیکی و احسان را پیشهٔ خود ساز.

پر واضح است که بهره‌برداری انسان در زندگی از دنیا همان رفع نیازمندیهایی است که از ساختمان وجود طبیعی و مقتضیات فطری و غرایز درونی وی سرچشمه می‌گیرد واین نیازمندیها را ما در گذشته بطور اجمال شرح دادیم.

در آیهٔ دیگر بطور صریحتر چنین خطاب می‌کند:

قل من حرم زینةالله التی اخرج لعباده و الطیبات من‌الرزق قل هی للذین آمنوا فی‌حیوة‌الدنیا خالصة یوم‌القیمة کذلک نفصل الآیات لقوم یعلمون[2].

بگوای پیغمبر! کیست آنکه زینتهای الهی راکه خداوند برای بندگان خود بوجود آورده است تحریم و ممنوع کرده است (این کار از عهدهٔ هیچکس ساخته نیست و خدا نیز هرگز تحریم نکرده است) بگو این زینتها در زندگی دنیوی از آن کسانی است که ایمان آورده باشند درآخرت تنها اختصاص بـه‌آنان دارد ما آیات و راهها و وسائل هدایت را این چنین تفصیل وتوضیح می‌دهیم برای آنانی که بهره‌ای ازعلم برده‌اند.

---

۱. قصص: ۷۷.

۲. اعراف: ۳۲.

باز جای دیگر اینطور بیان می‌نماید:

یا ایهاالذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل‌الله لکم ولا تعتدوا ان‌الله لا یحب‌المعتدین[1].

هان ای کسانی که به‌آیین اسلام گرویده و ایمان آورده‌اید چیزهای پاکیزه و طیباتی را که خداوند برای شما حلال و بلامانع نموده است برای خود و دیگران تحریم و ممنوع نکنید و دیگران را بدین کار الزام ننمائید و خود نیز به‌یک‌چنین امر خلاف و تجاوزکارانه‌ای ملتزم نشوید زیرا این خود یک‌نوع تجاوز به‌حدود الهی و سلطنت تشریعی خداوند محسوب می‌شود و شما هرگز اقدام به‌یک چنین تجاوزی ننمائید که خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

این آیه همانطوری که تحریم حلال و تحریف حکم الهی را منع می‌کند ملتزم شدن به‌ترک طیبات و چیزهائی را که خداوند آنها را مباح شمرده و همچنین الزام دیگران را نیز صریحاً تقبیح و آن را یک نوع تجاوز به‌حدود الهی می‌شمارد و این مطلب از کلمهٔ «لاتحرموا» بخوبی استفاده می‌شود زیرا تحریم از نظر معنی لغوی و موارداستعمال آن در هردومعنی استعمال شده و به‌هردو معنی مذکور دلالت می‌کند و بدنبال آیه مزبور چنین دستور می‌دهد:

وکلوا مما رزقکم‌الله حلالاً طیباً و اتقوا الله‌الذی انتم به مؤمنون[2].

از آنچه که خداوند شما را روزی داده است بطور حلال وپاکیزه استفاده و میل نمائید و همواره در برابر خدائی که به‌آن ایمان دارید تقوا پیشه سازید.

و در جای دیگر می‌گوید:

کلوا و اشربوا ولا تسرفوا ان‌الله لا یحب‌المسرفین[3].

---

۱. مائده: ۸۷.
۲. مائده: ۸۸.
۳. انعام: ۱۴۱.

بخورید و بیاشامید ولی اسراف و افراط ننمائید که خداوند مسرفین و افراطیها را دوست ندارد.

قرآن در جای دیگر ضمن معرفی خصوصیات شخصیت پیغمبر اسلام همین موضوع (اعتدال) را یکی از امتیازات وی بشمار آورده چنین می‌گوید:

الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی‌التوراة و الانجیل یامرهم بالمعروف و ینهیهم عن‌المنکر و یحل لهم‌الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم فالذین آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذی انزل معه اولئک هم‌المفلحون[1].

کسانی که از پیغمبری تبعیت می‌کنند که امی بوده و نام و ذکر او را پیش خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیغمبری که آنان را به‌نیکی امر می‌کند و آنها را از زشتی و بدی باز می‌دارد و چیزهای پاکیزه را برای آنان حلال و خبائث و پلیدیها را تحریم می‌نماید و گره‌ها و زنجیرهائی را که برآنها بود (و موجب محدودیت و سلب آزادی آنها می‌شد) که از آنان برمی‌دارد این چنین کسان همان رستگارانند.

البته آیات قرآنی در این زمینه بیش‌از آن بود که ما در اینجا ذکر کردیم ولی ما به‌جهت اختصار به همین اندازه بعنوان نمونه‌ا کتفا نمودیم خوانندگان محترم می‌توانند از مجموع همین چند آیه، منطق قرآن را دربارهٔ روش عملی صحیحی که اسلام پیروان خود را به‌پیروی از آن دعوت می‌کند بخوبی دریابند.

امام صادق پاسخ می‌گوید

اکنون با در نظر گرفتن روش معتدلی که قرآن به‌پیغمبراسلام

---

۱. اعراف: ۱۵۷.

و سایر پیروان خود تعلیم داده است باید دید روش عملی پیغمبرا کرم و علی بن ابیطالب و سایر صحابه مخصوصاً اهل صفه چگونه بوده و زندگی زاهدانهٔ آنان با روش اعتدالی که قرآن تعلیم می‌داده است چسان قابل تطبیق می‌باشد و اما در قرآن و سنت نبوی چیزی مخالف آنچه گفته شد وجود دارد یا نه؟ برای توضیح این مطلب در اینجا توجه خوانندگان را به داستان زیر که از کتاب **فروع‌کافی**، جلد ۵، باب‌المعیشة و نیز از کتاب **تحف‌العقول**، صفحه (۳۴۸-۳۵۴) نقل شده جلب می‌کنیم.

سفیان ثوری که در مدینه می‌زیست بر امام‌صادق وارد شد امام را دید که جامه‌ای سپید و بسیار لطیف که گوئی عیناً آن پردهٔ نازکی است که به‌سفیدهٔ تخم‌مرغ احاطه کرده و آن را از پوست جدا می‌سازد پوشیده است، بعنوان اعتراض گفت: این جامه سزاوار تو نیست، تو نمی‌بایست خود را به‌زیورهای دنیا آلوده سازی از مثل تو انتظار می‌رود که زهد بورزی و تقوا داشته باشی و خود را از دنیا دور نگه داری.

امام: می‌خواهم سخنی به‌تو بگویم، خوب گوش کن که از برای دنیا و آخرت تو مفید است، اگر راستی اشتباه کرده‌ای و حقیقت نظر دین اسلام را دربارهٔ این موضوع نمی‌دانی سخن من برای تو بسیار سودمند خواهد بود و اما اگر منظورت این است که در اسلام بدعتی ایجاد نمائی و حقائق را منحرف و وارونه سازی مطلب دیگری است و این سخنان به‌تو سودی نخواهد داد.

ممکن است تو وضع ساده و فقیرانه رسول‌خدا و صحابهٔ آن‌حضرت را در زمان خودش پیش خود مجسم سازی و فکر کنی که یک نوع تکلیف و وظیفه‌ای برای همهٔ مسلمین تا روز قیامت هست که عین آن وضع را نمونه قرار دهند و همیشه فقیرانه زندگی کنند اما من به‌تو

می‌گویم که رسول‌خدا در زمانی و محیطی بود که فقر و سختی و تنگدستی بر آن مستولی بود و عموم مردم از داشتن لوازم اولیه زندگی محروم بودند، وضع خاص زندگی رسول‌اکرم و صحابهٔ آن حضرت مربوط به‌وضع عمومی آن روزگار بود اما اگر در عصری و روزگاری وسائل زندگی فراهم شدوشرایط بهره‌برداری از موهبتهای الهی موجود شد سزاوارترین مردم برای بهره بردن از آن نعمتها، نیکان و صالحانند نه فاسقان و بدکاران، مسلمانانند، نه کافران.

توچه چیز را در من عیب شمردی؟! به‌خدا قسم من در عین اینکه می‌بینی که از نعمتها و موهبتهای الهی استفاده می‌کنم از زمانی که به‌حد رشد و بلوغ رسیده‌ام شب و روزی بر من نمی‌گذرد مگر آنکه مراقب هستم که اگر حقی در مالم پیدا شود فوراً آن را به‌موردش برسانم[1].

سفیان ثوری پس از آنکه از جواب منطق امام عاجز ماند شکست خورده بیرون رفت و به‌یاران و هم‌مسلکان خود پیوست و ماجرا را با آنان بازگو کرد آنها تصمیم گرفتند دسته‌جمعی در این باره با امام مباحثه کنند.

جمعی به‌اتفاق آمدند و گفتند رفیق ما نتوانست خوب دلایل خودش را ذکر کند، اکنون ما آمده‌ایم با دلایل روشن خود تو را محکوم سازیم.

امام: دلیلهای شما چیست؟ بیان کنید.

رفقای صوفی مسلک ابوسفیان: دلیلهای ما از قرآن است.

امام: چه دلیلی بهتر از قرآن؟ بیان کنید آمادهٔ شنیدنم.

متصوفه: ما دو آیه از قرآن را دلیل بر مدعای خودمان و درستی مسلکی که اتخاذ کرده‌ایم می‌آوریم و همین ما را کافی است: خداوند

---

۱. نقل از داستان داستان، اثر شهید مرتضی مطهری.

درقرآن کریم یکجا گروهی ازصحابه را اینطورستایش می کند:

والذین تبوؤا الدار والایمان من قبلهم یحبون من هاجر الیهم ولا یجدون فی صدورهم حاجة مما اوتوا و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون[1].

یعنی در عین اینکه خودشان در تنگدستی و زحمتند دیگران را بر خویش مقدم می‌دارند، کسانی که از صفت بخل محفوظ بمانند آنها یند رستگاران.

درجای دیگر قرآن می‌گوید:

و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً[2].

یعنی در عین اینکه به‌غذا احتیاج و علاقه دارند آن را به‌فقیر و یتیم و اسیر می‌خورانند.

همین که سخنشان به‌اینجا رسید یک نفر که در حاشیه مجلس نشسته بود و به‌سخنان آنها گوش می‌داد گفت آنچه من تاکنون فهمیده‌ام این است که شما خودتان هم به‌سخنان خود عقیده ندارید شما این حرفها را وسیله قرار داده‌اید که مردم را به‌مال خودشان بی‌علاقه کنید تا به‌شما بدهند و شما عوض آنها بهره‌مند شوید و لهذا عملاً دیده نشده که شما از غذاهای خوب احتراز و پرهیز داشته باشید.

امام: فعلاً این حرفها را رها کنید، اینها فائده ندارد.

بعد رو به‌آن جمعیت نموده و فرمود اول بگوئید آیا شما که به‌قرآن استدلال می‌کنید محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ قرآن را تمیز می‌دهید یا تمیز نمی‌دهید؟!

هرکس از این است که گمراه شد از همین راه گمراه شد که

---

۱. حشر: ۹.

۲. دهر: ۸.

بدون اینکه اطلاع صحیحی از قرآن داشته باشد به‌آن تمسک جست.

جمعیت متصوفه: البته فی‌الجمله اطلاعاتی در این زمینه داریم ولی کاملاً نه.

امام: بدبختی شما هم از همین است احادیث پیغمبر هم مثل آیات قرآن است اطلاع و شناسائی کامل لازم دارد.

اما آیاتی که از قرآن خواندید. این آیات بر حرمت استفاده از نعمتهای الهی دلالت ندارد این آیات مربوط به‌گذشت و بخشش و ایثار است قومی را ستایش می‌کند که در وقت معینی دیگران را بر خودشان مقدم داشتند و مالی را که بر خودشان حلال بود به‌دیگران دادند و اگر هم نمی‌دادند گناهی و خلافی مرتکب نشده بودند.

خداوند به‌آنها امر نکرده بود که باید چنین کنند و البته در آن وقت نهی هم نکرده بود که نکنند آنها به‌حکم عاطفه و احسان خود را در تنگدستی و مضیقه گذاشتند و به‌دیگران دادند خداوند هم به‌آنها پاداش خواهد داد.

پس این آیات با مدعای شما تطبیق نمی‌کند زیرا شما مردم را منع می‌کنید و ملامت می‌نمائید از اینکه از مال خودشان و نعمتهائی که خداوند به‌آنها ارزانی داشته استفاده کنند.

آنها آن روز آنطور بذل و بخشش کردند ولی بعد در این زمینه دستور کامل و جامعی از طرف خداوند رسید حدود این کار را معین کرد و البته این دستور که بعد رسید ناسخ عمل آنهاست ما باید تابع این دستور باشیم نه تابع آن عمل.

خداوند برای اصلاح حال مؤمنین و بواسطهٔ رحمت خاص خویش نهی کرد که شخص خود و عائلهٔ خود را در مضیقه بگذارد و آنچه در کف دارد به‌دیگران ببخشد زیرا در میان عائلهٔ شخص، ضعیفان و خردسالان و پیران فرتوت پیدا می‌شوند که طاقت تحمل ندارند اگر

بنا شود که من گردهٔ نانی که در اختیار دارم انفاق کنم عائلهٔ من که عهده‌دار آنها می‌باشم تلف خواهند شد لهذا رسول‌اکرم(ص) فرمود:

کسی که چند دانهٔ خرما یا چند قرص نان و یا چند دینار دارد و قصد انفاق آنها را دارد: در درجهٔ اول بر پدر و مادر خود باید انفاق کند و در درجهٔ دوم خودش و زن و فرزندش و در درجهٔ سوم خویشاوندان و برادران مؤمنش و در درجهٔ چهارم خیرات و مبرات.

این چهارمی بعد از همهٔ آنهاست رسول‌خدا وقتی که شنید که مردی از انصار مرده و کودکان صغیری از او باقی مانده و او دارائی مختصر خود را در راه خدا داده فرمود: اگر قبلاً به‌من اطلاع داده بودید نمی‌گذاشتم او را در قبرستان مسلمین دفن کنند اوکودکانی باقی می‌گذارد که دستشان پیش مردم دراز باشد!

پدرم امام‌باقر(ع) برای من نقل کرد که رسول خدا فرموده است که همیشه در انفاقات خود از عائلهٔ خود شروع کنید به‌ترتیب‌نزدیکی هرکه نزدیکتر است مقدمتر است.

علاوه بر همهٔ اینها در نص قرآن‌مجید از روش و مسلک شما نهی می‌کند آنجا که می‌فرماید:

الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً[1].

یعنی متقین کسانی هستند که در مقام انفاق و بخشش نه تندروی می‌کنند و نه کندروی راه اعتدال و میانه را پیش می‌گیرند.

در آیات زیادی از قرآن نهی می‌کند از اسراف و تندروی در بذل و بخشش همانطوری که از بخل و خست نهی می‌کند، قرآن برای این کار حدوسط و میانه‌روی را تعیین کرده است نه اینکه انسان هرچه دارد به‌دیگران ببخشد و خودش تهی‌دست بماند و آنگاه دست به‌دعا بردارد که خدایا به‌من روزی بده خداوند اینچنین دعائی را

---

۱. فرقان: ۶۷.

هرگز مستجاب نمی‌کند زیرا پیغمبراکرم(ص) فرمود خداوند دعای چند دسته را مستجاب نمی‌کند (سپس امام آن چند دسته را بیان‌می‌کند و از آن جمله می‌فرماید) کسی‌که در خانهٔ خود نشسته و دست روی دست گذاشته و از خداوند روزی می‌خواهد خداوند در جواب این بنده طمعکار جاهل می‌گوید:

بندهٔ من! مگرنه این است که من راه حرکت و جنبش را برای تو بازکرده‌ام؟ مگرنه این است که من اعضا و جوارح صحیح به تو داده‌ام؟! به‌تو دست و پا و چشم و گوش و عقل داده‌ام که ببینی و بشنوی و فکر کنی و حرکت نمائی و دست بلند کنی در خلقت همهٔ اینها هدف و مقصودی درکار بوده شکر این نعمتها به‌این است که تو اینها را به‌کار واداری بنابراین من حجت را به‌تو تمام کرده‌ام که در راه طلب گام برداری اگر با مشیت کلی من سازگار بود روزی وافر به‌تو خواهم داد و اگر هم به‌عللی و مصالحی زندگی تو توسعه پیدا نکرد البته تو سعی خود نموده‌ای و وظیفهٔ خویش را انجام داده‌ای و معذور خواهی بود.

دیگر کسی‌که خداوند به‌او مال و ثروت فراوان داده و او با بذل و بخششهای زیاد آنها را از بین برده و بعد دست به‌دعا برداشته که خدایا به‌من روزی بده خداوند در جواب او می‌گوید: چرا برخلاف دستور من میانه‌روی نکردی؟

امام پس از اشاره به‌مورد نزول آیه **ولا تجعل یدک مغلولة الی عنقک ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسوراً**[1]. که در آن پیغمبر در یک روز تمام طلاهای وصول یافته را به‌این و آن داده بود اینطور به‌بیانات خود ادامه می‌دهد:

اینهاست احادیثی‌که از پیغمبر رسیده آیات قرآن هم مضمون

۱. اسراء: ۲۹.

این احادیث را تأیید می‌کند و البته کسانی که اهل قرآن و مؤمن به‌قرآن هستند به‌مضمون آیات قرآن ایمان دارند آنگاه امام صادق داستانی از وصیت ابوبکر نقل می‌کند و سپس می‌فرماید:

سلمان و ابوذر را هم که شما به‌فضل و تقوا و زهد می‌شناسید، سیره و روش آنها هم همینطور بود، سلمان وقتی که نصیب سالانهٔ خویش را از بیت‌المال می‌گرفت به‌اندازهٔ یک سال مخارج خود را که او را به‌سال دیگر برساند ذخیره می‌کرد به‌او گفتند: تو با این همه زهد و تقوا در فکر ذخیرهٔ سال هستی؟ شاید همین امروز یا فردا بمیری و به‌آخر سال نرسی؟ او در جواب گفت: شاید هم نمردم چرا شما فقط فرض مردن مرا صحیح می‌دانید، یک فرض دیگر هم وجود دارد و آن اینکه زنده بمانم و اگر زنده ماندم خرج دارم و حوائجی دارم ای نادانها شما از این نکته غافلید که نفس انسان اگر به‌مقدار کافی وسیلهٔ زندگی نداشته باشد در اطاعت حق، کندی و کوتاهی می‌کند و نشاط و نیروی خود را در راه حق از دست می‌دهد اما همینقدر که به‌اندازهٔ کافی وسیله فراهم شد آرام می‌گیرد.

و اما ابوذر، وی چند شتر و چند گوسفند داشت که از شیر آنها استفاده می‌کرد و در مواردی که تمایل پیدا می‌کرد از گوشت آنها هم استفاده می‌برد چه کسی از اینها زاهدتر بودند؟ پیغمبر دربارهٔ اینها چیزها گفت که همه می‌دانید هیچگاه این اشخاص تمام دارائی خود را به‌نام زهد و تقوا از دست ندادند و از این راهی که شما امروز پیشنهاد می‌کنید که مردم از هرچه دارند صرف‌نظر کنند و خود و عائلهٔ خود را در سختی بگذارند نرفتند. من به‌شما رسماً این حدیث را که پدرم از پدر و اجدادش از رسول‌خدا نقل کرده‌اند اخطار می‌کنم. رسول‌خدا فرمود: عجیب‌ترین چیزها حالی است که مؤمن پیدا می‌کند که اگر بدنش با مقراض قطعه‌قطعه بشود برایش خیر و سعادت خواهد

بود و اگر هم ملک شرق و غرب عالم به‌او داده شود باز برایش خیر و سعادت است.

خیر مؤمن در گرو این نیست که حتماً فقیر و تهیدست باشد، خیر مؤمن ناشی از روح ایمان و عقیدهٔ اوست زیرا در هر حالی از فقر و تهیدستی یا ثروت و بی‌نیازی واقع شود می‌داند دراین حال وظیفه‌ای دارد و آن را بخوبی انجام می‌دهد.

نمی‌دانم همین مقدار که امروز برای شما گفتم کافی است یا باز هم بیفزایم هیچ می‌دانید در صدر اسلام آن‌وقت که عدهٔ مسلمانان کم بود قانون جهاد این بود که یک نفر در برابر ده نفر ایستادگی کند و در صورت تخلف گناه و جرم محسوب می‌شده ولی بعد که امکانات بیشتری پیدا شد خداوند تخفیف داد و آن قانون به‌این‌صورت تبدیل شد که هر فرد مسلمان موظف است در برابر دو کافر ایستادگی کند نه بیشتر از شما مطلبی راجع به‌قانون قضاء و محاکم قضائی اسلامی سؤال می‌کنم فرض کنید یکی از شما در محکمه هست و موضوع نفقهٔ زن او در بین است و قاضی حکم می‌کند که نفقهٔ زنت را باید بدهی، در اینجا چه می‌کند؟ آیا عذر می‌آورد که بنده زاهد هستم و از متاع دنیا اعراض کرده‌ام؟ آیا این عذر موجه است؟ آیا به‌عقیدهٔ شما حکم قاضی به‌اینکه باید خرج زنت را بدهی مطابق حق و عدالت است یا آنکه ظلم و جور است؟ در صورت دوم یک دروغ واضح گفته‌اید و به‌همه اهل اسلام با این تهمت ناروا جور و ستم کرده‌اید و در صورت اول پس عذر شما باطل است، پس ناگزیر قبول خواهید کرد که طریقه و روش شما باطل است.

مطلب دیگر: مواردی هست که مسلمان در آن موارد یک سلسله انفاقات واجب یا غیرواجب انجام می‌دهد مثلاً زکات یا کفاره می‌دهد حالا اگر فرض کنیم معنای زهد اعراض از زندگی و

مایحتاج زندگی است و فرض کنیم همهٔ مردم مطابق دلخواه شما «زاهد» شدند واز زندگی ومایحتاج آن روگردانیدند پس تکلیف کفارات و صدقات واجبه چه می‌شود؟ تکلیف زکاتهای واجب که به طلا و نقره و گوسفند و شتر و گاو و خرما و کشمش وغیره تعلق می‌گیرد (درست دقت کنید) چه می‌شود؟ مگرنه این است که این صدقات فرض شده که تهی‌دستان زندگی بهتری پیدا کنند و از مواهب زندگی بهره‌مند شوند؟! این خود می‌رساند که هدف دین و مقصود از این مقررات رسیدن و بهره‌مند شدن از مواهب زندگی است. اگر مقصود و هدف دین فقیر بودن بود و حد اعلای تربیت دینی این بود که بشر از متاع این جهان اعراض کند و در فقر و مسکنت و بیچارگی زندگی کند پس فقرا به‌آن هدف عالی رسیده‌اند نمی‌بایست به‌آنها چیزی داده شود که آنها از حال خوش و سعادتمندانه خود خارج شوند و نه هم آنها که غرق سعادت می‌باشند باید بپردازند.

اساساً اگر حقیقت این است که شما می‌گوئید شایسته نیست که کسی مالی را درکف نگه دارد باید همه چیز را ببخشد و دیگر محلی برای زکات نمی‌ماند.

پس معلوم شد که شما بسیار طریقه زشت و خطرناکی را پیش گرفته‌اید و بسوی بد مسلکی مردم را دعوت می‌کنید راهی که می‌روید و مردم دیگر را هم به‌آن می‌خوانید ناشی از جهالت به‌قرآن و اطلاع نداشتن از قرآن و از سنت پیغمبر است تنها نقل حدیث نیست که قابل تشکیک باشد احادیثی است که قرآن به‌صحت آنها گواهی می‌دهد.

ولی شما احادیث معتبر پیغمبر را اگر با روش شما درست نیامد رد می‌کنید و این هم نادانی دیگری است و...

آنگاه امام اشاره به‌پادشاهی سلیمان و حضرت یوسف نموده می‌-فرماید: جواب مرا به‌قصه سلیمان‌بن داود بدهید که ازخداوند سلطنت

و ملکی را مسئلت کرد که برای کسی بالاتر از آن میسر نباشد همچنین است حال داود پیغمبر و یوسف و ذوالقرنین...

ای گروه! از این راه ناصواب دست بردارید و خود را به‌آداب واقعی اسلام متأدب کنید از آنچه خدا امر و نهی کرده تجاوز نکنید و از پیش خود دستور نتراشید در مسائلی که نمی‌دانید مداخله ننمائید علم آن مسائل را از اهلش بخواهید در صدد باشید که ناسخ ومنسوخ و محکم و متشابه و حلال را از حرام باز شناسید، این برای شما بهتر و آسانتر و از نادانی دورتر است جهالت را رها کنید که طرفدار جهالت زیاد است به‌خلاف دانش که طرفدار کمی دارد خداوند فرمود بالاتر از هر صاحب دانشی دانشمندی است[1].

این بود احتجاج و پاسخی که امام به‌پیشروان تصوف و به بنیانگذاران مسلک صوفیگری فرمود و چنانکه بعداً خواهیم دید انحراف و رویه عملی افراطی همین افراد بود که نطفهٔ تصوف را در اسلام بوجود آورد و البته بعدها به‌همان صورت باقی نماند و پس از تطورات و تحولات زیاد صورتهای مختلف به‌خود گرفته و بالاخره بصورت یک دسته‌بندی و کادر مستقل درآمد اینک برای توضیح بیشتر به‌داستان زیر نیز توجه نمائید.

صوفیه به امام‌رضا(ع) اعتراض می‌کنند

در آن هنگام که امام علی‌بن موسی‌الرضا(ع) در نیشابور بود و برحسب ظاهر سمت ولایتعهدی خلافت را داشت عده‌ای از صوفیه بر آن حضرت وارد شدند و بعنوان اعتراض گفتند: البته چون امیرالمؤمنین مأمون (خلیفه عباسی وقت) در امر ولایتعهدی درست نظر و اندیشه نمود شما اهل‌بیت را سزاوارترین مردم برای این امر

۱. نقل از داستان راستان.

دید آنگاه در اهل‌بیت نیز درست تأمل کرد و ترا سزاوارتر از همه مشاهده کرد و لذا ولایتعهدی را به‌تو واگذار نمود در صورتی که امامت و پیشوائی برای کسی است که غذای خشن بخورد و لباس درشت بر تن کند و به‌الاغ سوار شود و بیمار را عیادت نماید و در تشییع جنازه‌ها شرکت جوید.

راوی می‌گوید: امام که در این هنگام تکیه نموده بود بلند شد و راست نشست، آنگاه فرمود: یوسف فرزند یعقوب از پیغمبران بود درصورتیکه قباهای دیباج مزین به‌طلا و همچنین لباسهای زربفت به‌تن کرد و بر اریکهٔ آل‌فرعون تکیه زد و حکومت و امر و نهی نمود. آنچه از امام انتظار می‌رود دادگستری و عدالت‌پروری است، بطوری که در گفتار راستگو و در حکومت عدالت‌پیشه و در وعده باوفا و عمل باشد. خداوند هیچ نوع لباس و غذائی را حرام ننموده است سپس این آیه را تلاوت فرمود:

قل من حرم زینة‌الله التی اخرج لعباده و الطیبات من‌الرزق.[1]

این داستان را شیخ نورالدین علی‌بن محمدبن احمد مشهور به ابن‌صباغ که از دانشمندان قرن نهم بشمار می‌رود در کتاب معروف خود **الفصول المهمه فی معرفة‌الائمه** دربارهٔ امام‌رضا(ع) نقل کرده است.

با قطع نظر از سایر جهات این روایت و داستان که نکات آن بر خوانندگان پوشیده نیست نکتهٔ جالب آنکه طرف اعتراض در این داستان امام‌رضا(ع) می‌باشد، درصورتی که اغلب سلسله‌های صوفیه (مخصوصاً صوفیه ایران) خود را منسوب به‌امام‌رضا(ع) قلمداد می‌کنند و مدعی هستند که «معروف کرخی» سرسلسلهٔ آنها خرقه از دست امام علی‌بن موسی‌الرضا پوشیده است در اینجا (اگر در مثل مناقشه نباشد!) باید گفت این ادعا درست به‌آن می‌ماند که خوارج فی‌المثل مدعی شوند که رهبر و پیشوای حقیقی ما در آن فرقه‌بندی همان علی‌بن ابیطالب

---

۱. اعراف: ۳۲.

بود و رئیس ما در باطن اجازت از وی داشت!!!

این موضوع ضمن مباحث آینده بطور جداگانه و مشروح مورد بحث قرار خواهد گرفت.

نظریه دیگر در کتاب و سنت

قابل تردید نیست که ما در قرآن و همچنین در احادیث، آیات و روایاتی داریم که بی‌اعتباری دنیا و تحقیر و مذمت زندگی دنیوی را می‌رساند ولی همانطوری که از بیان امام صادق(ع) ملاحظه کردیم معنای این آیات و روایات نه آنطور است که امثال سفیان ثوریها و بشر حافیها و ابوهاشم کوفیها و سایر بنیانگذاران اولیه تصوف فهمیده و برای خود روش عملی اتخاذ نموده‌اند.

برای درك حقیقت و مفاد این آیات و روایات باید سایر آیات قرآنی و احادیث و روایات وارده و همچنین روح آیین مقدس را نیز در نظر گرفت.

ما همانطوری که اینگونه آیات و روایات را که زهد و تحقیر دنیا تعلیم میدهد داریم. آیات و روایات متعدد دیگری هم داریم که روح نشاط و امیدواری را (به‌زندگی دنیوی) درانسان زنده می کند و راه و رسم بهره‌برداری از دنیا و تمتع از لذائذ و نعمتهای دنیوی و بطور کلی اعتدال و میانه‌روی را در تمام شئون مختلف زندگی انسانی تعلیم می‌دهد و این مطلب با مراجعه به‌تعلیمات قرآن و احادیث پیشوایان مذهبی و فقه و احکام و مقررات گوناگون اسلام بخوبی واضح و روشن می‌گردد و ما در این باره به‌اجمال سخن گفتیم و به‌پاره‌ای از آیات قرآن نیز اشاره نمودیم.

بنابراین در تشخیص روح و روش عملی اسلام و قضاوت در این باره نباید تنها یک طرف را گرفت و بقیه را نادیده انگاشت. اینگونه

قضاوت و این نوع پیروی از تعلیمات قرآن در حقیقت همان روش «ایمان ببعض و کفر ببعض» است که در قرآن بشدت مورد انتقاد و حمله قرار گرفته است.

شاید نکته اینکه تعلیمات اسلام دوطرفی و در دو قسمت بیان بیان شده این است که در عین نشان‌دادن راه اعتدال و حد وسط هر کدام از آن دو قسمت بتواند برای آنهائی که راه افراط و تفریط می‌پیمایند رادع و موجب هدایت باشد.

زیرا ناگفته پیداست که بهترین دوای مرض کسانی که زندگی مادی را هدف خود قرار داده و دنیا چشم و گوش و جلو ادراك آنها را بسته است و کمالات روحی و سعادت اخروی و بالاخره جهات معنوی را فدای لذائذ و متاعهای زودگذر دنیوی نموده‌اند همان آیات و روایاتی است که با لحن شدید می‌تواند دنیا را در نظر آنها پست و بیمقدار قلمداد کرده و آنها را از خواب غفلت و مستی لذائذ دنیوی بیدار نماید و نباید فراموش کرد که اکثریت مردم را همین دسته تشکیل می‌دهد.

چنانکه قسمت دیگر تعلیمات اسلامی در زمینهٔ تشویق وترغیب به‌بهره‌برداری از دنیا و سایر شئون مختلف زندگی دنیوی، موجب هدایت و بصیرت آنهائی که به‌اصطلاح «اصل فرار از دنیا» و ریاضت‌کشی و رهبانیت را برای خود سلیقه و روش اتخاذ نموده‌اند تواند بود.

حقیقت زهد در اسلام

معمولاً موضوع زهد راکه در تعلیمات اسلام دیده می‌شود با مسئلهٔ فرار از دنیا و انزوا که مخالف روح و روش عملی اسلام است اشتباه می‌کنند درصورتی که زهد با بهره‌برداری مشروع از نعمتهای دنیوی هیچگونه منافاتی ندارد و یك فرد مسلمان می‌تواند با زندگی

معتدل و تمتع از آنچه خداوند از راه مشروع به‌وی ارزانی داشته زاهد هم باشد.

عمدهٔ مطلب اینجاست که زهد بیشتریک امر قلبی اخلاقی بوده مربوط به‌دل و قلب انسان است[1]. اسلام می‌خواهد با تعلیم زهد، بشر اعتماد و تکیه و توجه خود را از دنیا کنده و محبت و علاقه به‌دنیا را از قلب و روح خود ریشه کن سازد تا قلب و روح و توجه انسان برای خدا و سعادت و کمال معنوی متمحض گردد.

و از طرف دیگر بدین وسیله عامل اصلی بسیاری از مفاسد نیز ازبین خواهد رفت چه علاقه و محبت، و دلبستگی قلبی به‌دنیا و مظاهر آن انسان را به‌انواع رذائل و مفاسد و انحرافات می‌کشاند (**حب‌الدنیا رأس کل خطیئة**) پیداست که با خشکانیدن این ریشهٔ فساد قسمتی از مفاسد و تصادمات در زندگی انسانها ازمیان خواهد رفت و در مقابل به‌نسبت معکوس علاقه و همبستگی و توجه قلبی انسان به‌خدا که سرچشمهٔ خیرات و پاکیها و کمالات و فضائل است افزایش می‌یابد.

---

۱. علی‌علیه‌السلام می‌فرماید: «تمام حقیقت زهد در دو جمله از قرآن نهفته است» خداوند می‌فرماید: «تا هرگز برآنچه از دستتان رفته اندوهناك نباشید و بر آنچه به‌شما ارزانی داشت شادی نکنید» و هر آن‌کس که بر گذشته افسوس نخورد و به‌آینده شاد شود در این صورت زهد را از دو جهت آن دریافته است، **نهج‌البلاغه** در کتاب **کافی** باز ازامیرالمؤمنین نقل شده فرمود: «زهد در دنیا عبارت از کوتاه نمودن آرزو و شکر کردن دربرابر هر نعمت و اجتناب ورزیدن از هرگونه کرداری است که خداوند عزوجل آن را حرام شمرده است».

درکتاب نامبرده از امام‌صادق‌علیه‌السلام نقل است که فرمود: «زهد در دنیا به‌این نیست که انسان ثروت و مال خود را نابود کند و حرام کردن حلال الهی هم زهد نیست! زهد حقیقی آن است که آنچه در دست توست پیش تو ازآنچه که پیش‌خداست‌مورد اطمینانتر نباشد و بدان دلبند نکردی.» (**فروع‌کافی**، ج ۵، ص ۷۰-۷۱).

وقتی که قلب و فکر انسان یک‌چنین حالت کمالی به‌خودگرفت هیچ دلیلی ندارد که عملاً از زندگی طبیعی که مقتضای فطرت و ساختمان وجودی اوست دست بردارد و خود را به‌اختیار از نعمتها و زینتها و مظاهر حیات دنیوی که خداوند برای بندگان خود آفریده است بی‌بهره سازد برعکس اسلام همانطوری که دیدیم دستور می‌دهد نصیب خود را از دنیا فراموش نکند.

طبق دستور اسلام شخص معتدل و مسلمان می‌تواند از دنیا برای آخرت استفاده کند و اصولاً دنیا در منطق دین مزرعهٔ آخرت شمرده شده و کسانیکه دنیای خود را فدای آخرت نمایند مانند آنهائی که آخرت خود را فدای دنیا می‌کنند مورد سرزنش واقع شده‌اند و عاقل آن کسی دانسته شده که بتواند دنیا را با آخرت جمع کند و از هر دو نصیب شایان ببرد[1].

اساساً اگر معنی زهد همان فرار از دنیا و ترك همه‌گونه تمتع دنیوی باشد دیگر موردی برای کار و کوشش و تأمین نیازمندیهای مختلف زندگی جسمانی‌و... نخواهد ماند درصورتیکه مقررات ودستورات مربوط به‌این‌گونه امور قسمت مهم تعالیم و احکام و اخلاقیات دین مقدس اسلام را تشکیل می‌دهد.

اکنون به‌این داستان خوب توجه کنید:

در جلد یازدهم **بحارالانوار** نقل می‌کند: روزی گرمی هوای تابستان به کمال شدت خود رسیده بود آفتاب سراسر مدینه و باغات و

---

۱. درکتاب وسائل، جلد دوم از پیغمبراکرم(ص) نقل می‌کند: «بهترین شما کسی است که آخرت خود را برای خاطر دنیا ترك نگوید و همچنین دنیای خود را بخاطر آخرت خویش از دست ندهد و انگل مردم نباشد.»
و هم درکتاب نامبرده روایت زیر نقل شده: «از ما نیست آن کسی که دنیای خود را برای آخرت و آخرت خویش را بخاطر دنیا ترك کند.»

مزارع را فراگرفته و شررباری بر آنها می‌تابید. در این حال مردی به‌نام «محمدبن منکدر» که خود را از زهاد و عباد و تارک دنیا می‌دانست تصادفاً به‌نواحی بیرون مدینه آمد، ناگهان چشمش به‌مرد فربه و درشت اندامی افتاد که معلوم بود در این وقت بـرای سرکشی و رسیدگی به مزارع خود بیرون آمده و بوسیلهٔ فربهی و خستگی به کمک چند نفر که معلوم بود کس و کارهای خود او هستند راه می‌رود.

با خود اندیشید این مرد کیست که در این هوای گرم خود را به‌دنیا مشغول ساخته است؟! نزدیکتر شد عجب! این مرد محمدبن علی‌بن‌الحسین (امام‌باقر(ع)) است؟! این مرد شریف دیگر چرا دنیا را پی‌جوئی می‌کند؟! حتماً لازم شد نصیحتی بکنم و او را از این روش بازدارم.

نزدیک آمد و سلام کرد امام نفس‌زنان و عرق‌ریزان جواب سلام داد، آنگاه رهگذر چنین گفت: آیا سزاوار است مرد شریفی مثل شما در طلب دنیا بیرون بیاید آن هم در چنین وقتی و در چنین گرمائی خصوصاً با این اندام فربه که حتماً باید متحمل رنج فراوان بشوید؟! چه کسی از مرگ خبر دارد؟ شاید همین الآن مرگ شما رسید اگر در همچو حالی مرگ شما فرارسید چه وضعی برای شما پدید خواهد آمد آیا این عمل شایستهٔ شماست خیر خیر، هرگز شایستهٔ شما نیست.

امام‌باقر(ع) دستها از دوش کسان خود برداشت و به‌دیوار تکیه کرد و گفت اگر مرگ من در همین حال برسد و من بمیرم در حال عبادت و اطاعت و انجام وظیفه از دنیا رفته‌ام زیرا این کار من عین طاعت و بندگی خداست تو خیال کرده‌ای که عبادت منحصر به‌ذکر و نماز و دعاست، من زندگی و خرج دارم اگر کار نکنم و زحمت نکشم باید دست حاجت بسوی تو و امثال تو دراز کنم من در طلب رزق می‌روم که احتیاج خود را از هر کس و نا کس سلب کنم ترس از

مرگ وقتی است که من در حال معصیت باشم نه در چنین حالی که در حال فرمانبرداری هستم.

زاهد: عجب اشتباهی کرده بودم خودم احتیاج کاملی به نصیحت داشته‌ام[1].

روش مسلمین در صدر اسلام

دربارهٔ روش عملی پیغمبراکرم(ص) و اصحاب صفه نیز باید گفت همانطوری که امام‌صادق(ع) فرمود: وضع اقتصادی عمومی در آن زمان اقتضا می کرد که مردم به‌حداقل ضروریات زندگی اکتفا کنند زیرا هنوز بیشتر مسلمانان فقیر و بی‌چیز و بیکار بودند حتی‌عده‌ای از مهاجرین که به‌مدینه هجرت می کردند خانه برای سکونت نداشتند این بود که درسکوی (صفه) مسجد زندگی می کردند.

این جریان اختیاری نبود و لذا تعداد اهل صفه هم در نوسان بود و هر کدام که به‌نوائی می‌رسید مسجد را ترک می‌گفت و تازه واردین جای آنها را می‌گرفتند.

وضع اقتصادی مسلمانان طوری بود که در پاره‌ای از جنگها برای چند نفر از سپاهیان اسلام فقط یک دانه خرما در روز می‌رسید و آنها مجبور بودند چند نفری با یک خرما اسرار معاش کنند. این موضوع هیچگونه ارتباطی به‌زهد و ترک دنیا نداشت.

با وجود این پیغمبر همواره جلوی افراطها را می‌گرفت و کسانی که می‌خواستند به‌روش رهبانان عمل کنند مورد سرزنش پیغمبر(ص) واقع می‌شدند و خود پیغمبر(ص) نمونهٔ عملی اعتدال و میانه‌روی سلام بود و از تمتعات مشروع و حلال دنیا بهره‌مند می‌شد و درعبادت و طاعت خدا نیز آنی فروگذار نبود.

---

۱. نقل از داستان راستان.

پیغمبراسلام(ص) هرگز خانه‌بدوش نبود و به‌حالت تجرد هم زندگی نمی‌کرد و جز عبادتهای مشروع که دیگران را به‌آن امر می‌فرمود ریاضت هم نمی‌کشید.

پیغمبراکرم(ص) از جهت خانواده نه همسر را اداره می‌کرد و همواره در رفع حوائج خود و دیگران می‌کوشید و به‌تمام امور دینی و امور اجتماعی و سیاسی و اداری مسلمانان رسیدگی می‌نمود و خود نیز در شادی و اندوه مسلمانان شرکت می‌جست و همواره پاکیزگی و استعمال عطر و مسواک و شانه و مرتب نمودن سر و وضع (در برابر آئینه) که همه نمونهٔ بارز و مظهر نشاط در زندگی است ازجمله برنامه‌های پیغمبر اسلام(ص) در زندگی خصوصی خویش بود و از این نمونه‌ها در سنن و آداب نبی‌اکرم(ص) فراوان می‌توان یافت.

و نیز روایات و احادیث زیادی که از پیغمبراسلام(ص) در زمینهٔ نکوهش و ذم رهبانیت و منع کسانی که از روش رهبانان مسیحی پیروی کنند نقل شده، خود داستانهای مفصلی دارد که ما در اینجا به‌نقل دو داستان زیر اکتفا می‌کنیم وکسانی که طالب تحقیق بیشتر باشند می‌توانند درکتابهای تلبیس ابلیس و حدیقةالشیعه و بحارالانوار قسمت زیادی از آنها را مطالعه نمایند.

عده‌ای از اصحاب رسول‌خدا(ص) هرکدام در یک موضوعی با خود شرط و پیمانی بسته بودند بدین ترتیب که امیرالمؤمنین(ع) قسم یاد کرده بود که هرگز شبها به‌خواب نرود، بلال نیز قسم خورده بود که روزها چیزی نخورد و نیاشامد و عثمان‌بن مظعون هم چنین قسم یاد کرده بود که هرگز با زن نزدیکی نکند.

روزی همسر عثمان‌بن مظعون با عایشه ملاقات می‌کند و عایشه از وی که زن زیبائی بود می‌پرسد چیست که ترا آشفته و بی‌نشاط می‌بینم (مالی اراک متعطلة) همسر عثمان در پاسخ می‌گوید برای

خاطر چه کسی به‌خود زینت دهم مدتی است شوهرم به من توجه نمی‌کند او رهبانیت اختیار نموده و لباس خشن به‌تن کرده و زهد پیشه ساخته است!

عایشه جریان را به‌رسول‌خدا(ص) گزارش می‌دهد پیغمبر(ص) از منزل خارج می‌شود و دستور می‌دهد امروز نماز بصورت اجتماع انجام می‌گیرد.

خبر درمدینه می‌پیچد و مردم سرازیر مسجد می‌شوند پیغمبر(ص) بالای منبر رفته پس از حمد و ستایش خدا چنین می‌فرماید:

«چه شده عده‌ای طیبات را بر خود تحریم نموده‌اند آگاه باشید من که پیغمبر شما هستم شبها می‌خوابم و به‌غریزهٔ جنسی خود پاسخ می‌دهم و روزها هم افطار می‌کنم هر کسی از روش و سنت من سرپیچی کند از من نیست.

آن سه نفر از جا بلند می‌شوند و می‌گویند: یا رسول‌الله ما بدین کار قسم یاد کرده‌ایم در این صورت تکلیف ما چیست؟!

خدا این حکم و آیه را نازل می‌کند. **لا یؤاخذکم‌الله باللغو فی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته اطعام عشرة مساکین** تا آخر آیه[1].

داستان دوم از این قرار بود که روزی پیغمبراسلام(ص) با اصحاب خود نشسته و برای مردم از حالات قیامت سخن می‌گفت سخنان آن حضرت در دل جمعیت چنان اثر بخشید که دلها ریخت و مردم به‌گریه افتادند و سپس ده نفر از آنان در خانهٔ عثمان‌بن مظعون گرد آمده پیمان بستند که روزها را روزه بگیرند و شبها بیدار بمانند و بر

---

۱. مائده: ۸۹. تفسیرالمیزان جلد ششم، صفحهٔ ۱۸ و تفسیرعلی‌بن ابراهیم‌قمی و مجمع‌البیان در ذیل‌آیه «**یا ایهاالذین‌آمنوا لاتحرم طیبات ما احل‌الله لکم**» نیز مراجعه شود.

فراش هرگز نخوابند و گوشت نخورند و با زن و عطر نزدیکی ننمایند و لباس خشن بپوشند و دنیا را ترک گویند و در زمین گردش کنند و بعضی از آنان تصمیم گرفتند آلات تناسلی خود را قطع کنند.

جریان به‌اطلاع پیغمبراکرم(ص) رسید پیغمبر(ص) خود را به‌خانهٔ عثمان‌بن مظعون رسانید ولی وی را در آنجا نیافت مدتی نگذشت عثمان با اصحاب خود خدمت پیغمبر(ص) شرفیاب شدند موضوع مطرح شد و عثمان بدان اعتراف نموده و گفت «ما جز خیر قصدی نداشتیم» پیغمبراکرم(ص) فرمود: «من بدین کارها مأمور نشده‌ام» آنگاه خطاب به‌جمعیت فرمود: «برای نفسهای شما بر شما حقی است شما هم روزه بگیرید و هم افطار کنید، هم شب‌زنده‌داری کنید و هم بخوابید من این چنین هستم هم خواب دارم و هم شب‌زنده‌داری، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و هم گوشت و چربی می‌خورم و با زنها هم آمیزش می‌کنم. هرکس از روش و سنت من سرپیچی نماید از من نیست.

آنگاه پیغمبراکرم(ص) مردم را جمع کرد و اینگونه خطبه راند:

چه شده عده‌ای زنها و غذا و عطر و خواب و شهوات دنیا را بر خود حرام کرده‌اند اما من هرگز شما را امر نمی کنم که قسیس و رهبان باشید زیرا خودداری‌نمودن از گوشت و زن از آیین من نیست و همچنین صومعه‌نشینی از دین من نیست، سیاحت امت من روزه است و رهبانیت آنان جهاد، شما خدا را عبادت کنید و شرک به‌خدا روا ندارید و حج بجا بیاورید و عمره و نماز را برپا بدارید و زکات را رد کنید و در ماه رمضان روزه بگیرید راست بروید تا بر شما راست آید.

قبل از شما مردمی در نمال سختی هلاک شدند زیرا آنها بر خود سختی هموار ساختند خداوند هم به‌آنها سخت گرفت و اینها هم که در صومعه‌ها و دیرها زندگی می کنند از پس‌مانده‌های همانها

هستند[1].

علی(ع) زهد خود را تفسیر می کند

جای تردید نیست که زندگانی امیرالمؤمنین علی(ع) بسیارساده و بی‌آلایش و نمونهٔ کاملی از زهد بود، پوشاک و خوراک آن حضرت حتی در بعضی از مواقع از اندازه ضروری هم کمتر بود.

خوب است علت و فلسفهٔ این روش را از زبان خود آن حضرت بشنوید اینک به‌داستان زیر از نهج‌البلاغه درست توجه کنید!

علی(ع) بعد از خاتمهٔ جنگ جمل وارد بصره شد، در خلال ایامی که در بصره بود روزی به‌عیادت یکی از یارانش به‌نام «علاءبن زیاد حارثی» رفت این مرد خانهٔ مجلل و وسیعی داشت علی همین که آن خانه را با آن عظمت و وسعت دید به‌او گفت: این خانه به‌این وسعت به‌چه کار تو در دنیا می‌خورد در صورتی که به‌خانهٔ وسیعی در آخرت محتاج‌تری؟! ولی اگر بخواهی می‌توانی همین خانهٔ وسیع را وسیله‌ای برای‌رسیدن به‌خانهٔ‌وسیع آخرت قرار دهی به‌اینکه در این خانه ازمهمان پذیرائی کنی صلهٔ رحم‌نمائی، حقوق مسلمانان‌را در این خانه ظاهر و آشکارکنی، این خانه را وسیلهٔ زنده ساختن و آشکار نمودن حقوق قرار دهی و از انحصار مطامع شخصی و استفادهٔ فردی خارج نمائی.

علاء ــ یا امیرالمؤمنین من‌از برادرم عاصم پیش‌تو شکایت دارم.

علی ــ چه شکایت داری؟

ــ تارک دنیا شده، جامهٔ کهنه پوشیده، گوشه‌گیر و منزوی شده همه چیز و همه کس را رها کرده.

---

۱. تفسیرالمیزان ج ۶، ص ۱۱۹.

ـــ او را حاضر کنید.

عاصم را احضار کردند و آوردند علی(ع) به‌او رو کرد و فرمود: ای دشمن جان خود. شیطان عقل تو را ربوده است، چرا به‌زن و فرزند خویش رحم نکردی؟ آیا تو خیال می‌کنی خدائی که نعمتهای پاکیزه و زیبا را برای تو حلال و روا ساخته ناراضی می‌شود از اینکه تو از آنها بهره ببری؟ تو در نزد خدا کوچکتر از این هستی.

عاصم ــ یاامیرالمؤمنین تو خودت هم که مثل من هستی تو هم که به‌خود سختی می‌دهی و در زندگی به‌خود سخت می‌گیری تو هم که جامهٔ نرم نمی‌پوشی و غذای لذیذ نمی‌خوری بنابراین من همان کار را می‌کنم که تو می‌کنی و از همان راه می‌روم که تو می‌روی.

ــ اشتباه می‌کنی، من با تو فرق دارم، من سمتی دارم که تو نداری من در لباس پیشوائی و حکومتم، وظیفهٔ حاکم و پیشوا وظیفهٔ دیگری است خداوند بر پیشوایان عادل فرض کرده که ضعیفترین طبقات ملت خود را مقیاس زندگی شخصی خود قرار دهند و آنطوری زندگی کنند که تهیدست‌ترین مردم زندگی می‌کنند که سختی فقر و تهیدستی بر آن طبقه اثر نکند بنابراین من وظیفه‌ای دارم و تو وظیفه‌ای.

فقر از نظر منطق اسلام

دیگر از موضوعاتی که بررسی آن از نظر منطق آیین اسلام بمنظور درک میزان ارتباط تصوف با اسلام لازم است مسئله «فقر» است که یکی از اصول اساسی و شعائر تصوف بشمار می‌رود.

فقر از نظر لغت به‌معنی احتیاج گفته می‌شود کسی که چیزی را نداشته و بدان نیازمند باشد وی را نسبت به‌آن چیز فقیر گویند.

منظور ما از فقر در اینجا عبارت از نداشتن آن جمله چیزهائی است که انسان در زندگی مادی و جسمانی به‌آنها احتیاج دارد ازقبیل

لباس، مسکن، غذا و...

فقر به‌این معنی بدون تردید از نظر فطرت و ساختمان وجودی انسان محکوم می‌باشد و اساساً ادامه زندگی در این صورت امکان‌پذیر نیست و به‌همین جهت آفریدگار حکیم انسان را به‌نیروها و وسایل گوناگون مجهز نموده تا بتواند برای ادامهٔ زندگی خود در دنیا از فقر رهائی یافته و نیازمندیهای خود را در شئون مختلف زندگی تأمین نماید. ناگفته پیداست که مطلب از نظر زندگی اجتماعی که انسان بالفطره از آن ناگزیر می‌باشد نیز اینچنین است زیرا پرواضح است که با وجود فقر حیات اجتماعی غیرقابل تحقق است و حتی اگر فقر بر نیمی از جامعه حکمفرما باشد نه تنها آن قسمت فاقد حیات اجتماعی می‌شود آن نیم دیگر نیز در صورت ارتباط فلج می‌گردد.

بطور کلی فقر از نظر علم‌الاجتماع از بزرگترین عوامل انحطاط و عقب‌ماندگی و فساد است و حتی چنانکه در منطق دین مقدس اسلام خواهیم دید اساساً فقر مادی معمولاً فقر معنوی و اخلاقی را نیز بدنبال دارد و این دو با یکدیگر نسبت مستقیم دارند **(من لا معاش له لا معادله).**

ما نمی‌گوئیم آنهائی که دارای ثروت و تجملات دنیوی هستند در معنویات هم گوی سبقت را ربوده‌اند بلکه منظور ما این است که آن افراد و جامعه‌ای می‌توانند از فضیلت و اخلاق و سعادت معنوی و اخروی برخوردار گردند که پوششی برای تن و غذائی برای شکم و جائی برای زندگی داشته و خلاصه یک اقتصاد مستقلی داشته باشند و در غیر این صورت معمولاً تن برهنه و شکم گرسنه از عهدهٔ هیچ مسئولیتی برنخواهد آمد و چه بسا همه چیز را فدای تن و شکم سازد[1].

۱. در سفینةالبحار، جلد اول مادهٔ «حلل» نقل شده: پیغمبراکرم همواره از اشخاص مورد توجه خویش از پیشه وشغلش سؤال می‌فرمود و اگر جواب منفی می‌دادند و می‌گفتند فلانی بیکار است می‌فرمود: دیگر از چشم من ←

بدیهی است بحث ما در اینجا «نوعی» است حالا اگر یک فرد و یا چند نفری در یک جامعه‌ای از این روش پیروی کنند مانند مرتاضین هندی نباید آن را که یک صورت استثنائی دارد به‌حساب عموم گذاشت.

و اما اینکه در صدر اسلام و عصر پیغمبراکرم(ص) بیشتر مسلمانان در مضیقه مالی و فقر مادی بسر می‌بردند البته یک وضع اجباری بوده و مسلمانان چاره‌ای جز تحمل بردباری نداشتند و با وجود این در تأمین حداقل ضروریات زندگی مسامحه و دریغ نمی‌نمودند و آنهائی هم که دستشان از همه‌جا کوتاه بود و حتی جائی برای سکنی جز مسجد نداشتند (اهل صفه) در تکفل سایر مسلمانان بودند و البته آنها هم بتدریج صفه را ترک می‌گفتند و زندگی مستقل پیدا می‌کردند و به‌همین جهت همواره تعداد اهل صفه در نوسان بود عده‌ای سروسامانی پیدا می‌کردند و مهاجرین تازه‌وارد جای آنها را در صفه می‌گرفتند.

حتی تاریخ نشان می‌دهد که مسلمانان به‌دستور پیغمبر(ص) در پاره‌ای موارد برای بدست‌آوردن غنیمت و بهبودی بخشیدن به‌اقتصاد عمومی با قافله‌های تجارتی مشرکین به‌نبرد می‌پرداختند و این مطلب از سه نظر ضرورت داشت.

۱. مشرکین همواره درصدد آزار مسلمین و از بین بردن اساس

→

افتاد می‌پرسیدند چرا؟ می‌فرمود: هرگاه مؤمنی بیکار وفاقد شغلی که زندگی او را تأمین کند بماند در اینصورت با دین خود زندگی خواهد نمود.

و نیز امام علی‌بن‌ابیطالب(ع) در ضمن یکی از وصایای خود به‌امام‌حسن مجتبی(ع) می‌فرماید: هیچوقت کسی را که در طلب قوت خویش کوشش می‌کند مورد سرزنش قرار مده زیرا کسی که هزینهٔ زندگیش تأمین نباشد و در فقر و تهیدستی بسر برد لغزش چنین کسی بیشتر است‌آدم فقیر همواره در چشم مردم حقیر است کسی گوش به‌حرفش فرا نمی‌دهد و قدر و منزلتش همواره مجهول است.

اسلام بودند و حتی در این باره پیمانها را نیز نادیده می‌گرفتند.

۲. از نظر تهدید و ارعاب مشرکین زیرا که توطئه های آنها موجودیت اسلام و مسلمین را تهدید می کرد.

۳. از نظر اقتصادی چه مسلمانان از نظر حقوق انسانی حق حیات داشتند در صورتی که منابع و مواد ضروری در انحصار دیگران بود و آنچه مهاجرین داشتند در مکه توسط مشرکین به‌یغما رفته بود.

شکی نیست که وضع ابتدائی مسلمین در سالهای اول هجرت ادامه نیافت و بتدریج سطح زندگی مسلمانان رو به‌بهبودی گذاشت و اکثر مسلمین صاحب شغل و ثروت شده و از بهره‌ها و مظاهر و زینتهای دنیوی و تجملات مادی بهرهٔ کافی بردند.

چنانکه وضع مسلمین و انواع تجملات آنها به‌هنگام فتح مکه خود نمونهٔ این تغییر وضع زندگی‌شان بود.

اصولاً با توجه به‌اینکه «فقر» با فطرت و مقتضیات سازمان‌وجودی انسان سازگار نیست از همینجا نظریه اسلام نیز در این باره معلوم می‌شود ولی باز برای توضیح بیشتر مطلب توجه خوانندگان را به‌چند روایت زیر جلب می‌نمائیم.

پیغمبراکرم(ص) با یک جملهٔ کوتاه و جامع، حقیقت مطلب را چنین بیان فرمود: **الفقر کادان یکون کفراً** یعنی فقر از نظر نتیجه، مساوی با کفر و متقارب با آن می‌باشد.

امیرالمؤمنین(ع) نظر به‌عواقب شوم و نکبت‌باری که فقر دارد اینطور فرمود: **لو تمثل لی‌الفقر رجلا لقتلته.**

اگر فقر در هیکل مردی برابر من پدید آید بیدرنگ آن را به‌قتل می‌رسانیدم و نابودش می کردم.

باز با بیانی دیگر چنین می‌فرماید: **ما ضرب‌الله‌عباده بسوط اوجع من‌الفقر.** یعنی خداوند هیچیک از بندگان خود را با تازیانه‌ای دردناکتر از فقر

نزده است.

در ضمن یکی از خطبات دلنشین و آموزندهٔ امیرالمؤمنین(ع) این جمله جامع و پرمعنی نیز دیده می‌شود:

والقبر خیر من الفقر یعنی هنگامیکه انسان به‌ذلت فقر مبتلا گردد جائی جز قبر برای او نیکو و سزاوار نیست.

باز علی (ع) می‌فرماید: **الفقر یخرص الفطن عن حجته**، یعنی فقر شخص تیزهوش را مانع از بیان منطق و دلیلش می‌گرداند.

و نیز می‌فرماید: **الفقر فی الوطن غربة و الفقر الموت الاکبر**، یعنی فقر در وطن به‌منزله غربت است و فقر مرگ بزرگ می‌باشد، نقل از (روضة الواعظین).

روایات در این باره زیاد است ولی ما در اینجا بمنظور اختصار به همین مقدار اکتفا نمودیم و بدیهی است مباحث گذشته دربارهٔ زهد و همچنین آنچه بعداً دربارهٔ مبارزه با فقر بیان خواهد شد در توضیح مطلب مفید تواند بود.

این نکته نیز لازم به‌تذکر است که اسلام در موارد فقر اجباری مانند اوضاع ابتدائی مسلمانان در اوائل هجرت و یا کسانی که در اثر حوادث روزگار مبتلا به‌فقر می‌شوند و اختیار را از کف قدرت می‌دهند بمنظور تشویق اینگونه افراد و اینکه فقر آنان را به‌شکست روحی و ناامیدی نکشاند و آنان نیز مانند دیگران در جستجوی فضل الهی و سعادت اخروی باشند از فقر و فقرا با عبارات مخصوصی تمجید نموده است مخصوصاً برای لغو امتیازاتی که از ناحیه غنی و ثروت ممکن است تولید شود و بطور کلی بمنظور تحکیم مبادی مساوات و برابری این موضوع را بیشتر مورد عنایت قرار داده است.

مبارزه اسلام با فقر

اسلام برای اینکه عفریت فقر از میان افراد و جامعهٔ اسلامی رخت بربندد و مسلمانان با کمال عزت، زندگی مستقل و آبرومندانه‌ای داشته باشند و در تأمین نیازمندیهای حیاتی محتاج و کل به‌دیگران نباشند به‌مسئلهٔ کار و فعالیتهای اقتصادی اهمیت زیاد قائل شده و همانطوری که در سابق دیدیم برای انتظام اقتصاد یک قسمت از قوانین و دستورات خود را به‌این قسمت اختصاص داده است.

در وسائل‌الشیعه، جلد دوم قبل از شروع به‌احکام و قوانین مربوط به‌معاملات، ابواب متعددی در زمینهٔ ترغیب و تحریض به کار و کوشش برای تأمین احتیاجات خود و عیال و وجوب و فضیلت آن عنوان شده که هر کدام شامل روایات پرمعنی و متعددی است.

مطالعهٔ این روایات بخوبی می‌رساند که اسلام تا چه اندازه مسلمانان را به کار و پیشه و صنعت و تجارت بمنظور تأمین هزینهٔ زندگی واداشته و تا چه حد با فقر مبارزه نموده است. اینک چند روایت زیر را بعنوان نمونه به‌دقت مطالعه نمائید:

۱. عن ابی‌جعفر قال: **انی لا بغض الرجل او ابغض للرجل ان یکون کسلاناً عن امر دنیاه و من کسل عن امر دنیاه فهو عن امر آخرته اکسل.** (وسائل‌الشیعه ج ۲، باب ۱۸)

۲. عن ابی‌عبدالله قال قال رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله ملعون من‌القی کله علی‌الناس. (باب ۶).

۳. عن جعفربن محمد عن ابیه قال کان امیرالمؤمنین (ع) یقول: **من وجد ماء وتراباً ثم افتقر فابعده‌الله.** (باب ۹).

۴. عن موسی‌بن جعفر: **من طلب هذا الرزق من حله لیعود به‌علی نفسه و عیاله کان کالمجاهد فی سبیل‌الله.** (باب ۴).

۵. عن علی (ع): **ان‌الله عزوجل یحب‌المحترف‌الامین.** (فروع کافی،

ج ٥، ص ١١٣).

۶. عن ابی‌عبدالله(ع): **ایعجز احدکم ان یکون مثل النملة فان النملة تجر الی جحرها** (وسائل، ج ۲، باب ٤).

۷. علی‌بن ابی‌حمزه می‌گوید: ابوالحسن(ع) (امام موسی بن جعفر) را دیدم که در زمین خود کار می‌کرد و قدمهای حضرت از عرق خیس شده بود عرض کردم فدایت شوم عمله‌ها و افرادتان کجا هستند؟ چرا به‌آنها دستور نمی‌فرمائید؟ فرمود ای علی (بن ابی‌حمزه) آنهائی که از من و پدرم بهتر و افضل بودند به‌دست خویش در زمین خود کار می‌کردند، عرض کردم آنها کدامند؟ فرمود: همانا رسول‌الله(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و تمام پدران من همه به‌دست خویش کار می‌کردند و این از پیشهٔ انبیاء و مرسلین و اوصیاء و صالحین است (باب ۹).

۸. امام‌جعفرصادق(ع) به‌یکی از دوستانش فرمود: عزت‌خویش را حفظ کن، عرض کرد کدام عزت را، فرمود اینکه صبح به‌بازارسی روی و سر کار خود می‌ایستی و بدین‌وسیله خود را محترم می‌داری. (باب ۱).

نقل است امیرالمؤمنین(ع) حتی در روزهای اول خلافت‌خویش سر کار خود در باغ خویش حاضر می‌شد و به‌زراعت می‌پرداخت.

وقتی طلحه و زبیر بمنظور کسب امتیازات بیشتر می‌خواستند با علی(ع) ملاقات نمایند نزد عمار یاسر و ابوالهیثم آمدند و درخواست وقت ملاقات نمودند عمار در پاسخ گفت ملاقات علی(ع) اذن‌نمی‌خواهد او حاجب و دربانی ندارد، وی اکنون با کارگر و اجیر خود زنبیل و بیل و کلنگ برداشت و به‌نخلستان رفت تا در بئرالملک کار کند.

و در وجه نامگذاری این چاه به«بئرالملک» گفته‌اند که علی (ع) آن را پس از خرابی استخراج کرد و نخلستانی در آن سرزمین احداث نمود.

در زمان پیغمبراکرم(ص) عده‌ای به‌حضور آن حضرت آمدند و عرض کردند که فلان کس همواره روزها روزه و شبها در عبادت است و همواره مشغول ذکر گفتن است حضرت پرسید: کدامیک از شما مخارج او را متکفل هستید؟ گفتند بطور دسته‌جمعی فرمود بنابراین همهٔ شما از او بهترید، مشابه این داستان از معلی‌بن خنیس نیز نقل (ناسخ‌ـ التواریخ، فصل کلمات حضرت رسول(ص)) شده که در خدمت امام‌ـ صادق(ع) یک چنین جریانی اتفاق افتاد حضرت فرمود: قسم به‌خدا آن کسی که روزی آن شخص را می‌دهد عبادتش بیشتر و بزرگتر است (تهذیب‌کتاب‌المکاسب).

همانطوری که گفتیم روایات در این باره بسیار است و تاریخ زندگی پیغمبراکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و سایر ائمه نیزبهترین دلیل و گواه مطلب است.

ولی ما ناگزیر به‌جهت اختصار به‌همین مقدار اکتفا نمودیم اما خوانندگان محترم می‌توانند توضیح و مشروح آن را مخصوصاً دربارهٔ اهمیت کارهای تولیدی در کتاب وسائل‌الشیعه جلد دوم، کتاب‌التجارة و فروع‌کافی، باب‌المعیشة جلد پنجم وسایر کتب اخبار و فقه مطالعه نمایند.

اکنون که بطور اختصار با روش عملی اسلام و منطق و نظر این آیین در بارهٔ دنیا وزهد و فقر آشنا شدیم موقع آن رسیده که روش عملی تصوف و مسئلهٔ زهدوفقر را از نظر صوفیه نیز از نظر بگذرانیم تا میزان رابطهٔ تصوف و اسلام کاملاً روشن و نمایان گردد.

اولین نمودهای تصوف در تاریخ اسلام

در زمان حیات پیغمبراکرم (ص) مسلمانان پیرو همان نوع طرز فکر و روش عملی معتدل و حد وسط (که تا بدینجا مختصراً بیان گردید) بودند و آن را از کردار وگفتار رهبر عالیقدر اسلام تعلیم می‌گرفتند و شئون مختلف زندگی خود را با آن تطبیق می‌دادند.

و معمولاً همان طوری که نقل شده افراط و تفریطهائی که در پاره‌ای موارد از بعضی از مسلمانان سر می‌زد مورد انتقاد رسول اکرم واقع شده و پیغمبر (ص) از شیوع و ادامهٔ آن بشدت جلوگیری بعمل می‌آورد.

تربیت یافتگان این مکتب که شخصیت روحی آنان باتعلیمات و روحیه دینی تشکل و انعقاد یافته بود همواره در فراز ونشیب زندگی پرماجرای خود تا آخرین دقایق عمر نسبت به‌این مکتب و روش «وسط» اسلام و پیغمبراکرم (ص) وفادار ماندند و پس از رحلت آن حضرت نیز علی‌رغم فساد زمان و مقتضیات روز، اعتدال و میانه‌روی را ازکف نداده و به حقیقت از اسلام پیروی نمودند.

سلمانها، ابوذرها، مقدادها، عمارها هرکدام در عین اینکه مردان خدا و اهل فضیلت و آخرت بودند و در این راه از خود سعی و

عمل و به‌تمام معنی بندگی نشان می‌دادند، در مقابل نیز مرد زندگی در همهٔ‌چیز میانه‌رو، و نمونهٔ اعتدال اسلامی بودند، آنها در خیروشر و سرنوشت جامعهٔ اسلامی که خود را عضو زنده‌ای از آن می‌دانستند شرکت می‌نمودند و حتی در مسائل اجتماعی و سیاسی و مبارزه برعلیه ظلم‌وستم و انحرافات همواره در صف اول مبارزین قرار داشتند و به همان اندازه که به‌عبادت و بندگی و کمالات معنوی و تأمین سعادت اخروی و بالاخره جهات فردی می‌پرداختند، دربارهٔ نیازمندیهای اجتماعی و شئون دنیوی و تأمین عدالت اجتماعی و برقراری آزادیهای مشروع و امنیت و حقوق فردی و اجتماعی نیز علاقه و نشاط فراوان نشان می‌دادند و در این راه تا پای جان فداکاری و جانبازی می‌نمودند زیرا طبق تربیت‌اسلامی می‌دانستند که جنبه‌های مزبور از جهات‌اخروی و سعادت نهائی جدا نبوده و جز از این راه پیروی حقیقی از اسلام و تأمین کمال و سعادت اخروی امکان‌پذیر نیست کوشش در این راه را یکی از مسئولیتهای مهم دینی دانسته و آن را بزرگترین عبادت محسوب می‌داشتند.

اینان که نمونه‌های تربیت مکتب جهانی و جاودانی اسلام بودند هرگز از زندگی اجتماعی اعتزال نجستند و فرار از دنیا و بالاخره زندگی فردی اختیار ننمودند.

ولی مدتی نگذشت که کم کم مسلمانان این رویه پسندیدهٔ اسلام را ترك گفته و راه انحراف پیش گرفتند و جز عدهٔ معدودی در این ره اعتدال ثابت قدم نماندند و بتدریج انحراف در دوطرف افراط (جاه‌طلبی و دنیاپرستی) و تفریط (تزهد و اعتزال و زندگی فردی) پدید آمده و جامعهٔ اسلامی در آستانهٔ خطرات و مشکلات بزرگ و ناگواری قرار گرفت.

تمایل به دنیا اولین قدم انحراف

پس از آنکه وضع اقتصادی مسلمانان در اثر فتوحات و بدست آوردن غنائم سرشار جنگی و بالاخره گسترش حکومت و سلطهٔ اسلام، بهبودی یافت و مزهٔ فریبندهٔ «جاه‌ومال» درکام عده‌ای از محرومین و عناصر سست ایمان و منافق بخوبی انعکاس یافت، زمینهٔ مساعدی برای پرورش و پیدایش یک انحراف مخوف پدید آمد.

اولین نمود این انحراف همان اوضاع و جنجالی بود که پس از رحلت پیغمبراسلام (ص) برسر خلافت و جانشینی آن حضرت رخ داد و باکمال تأسف این زمینه روزبروز در اثر توسعهٔ روزافزون قدرت و نفوذ اسلام و سرازیر شدن گنجها و ثروتهای ملل مغلوب و شکست خورده بسوی مرکز و مقر حکومت اسلامی (مدینه) مساعدتر و در نتیجه دامنهٔ انحراف نیز وسیعتر و عمومیتر گردید.

همانطوری که پیغمبراکرم (ص) پیش‌بینی کرده‌بودفتوحات و موفقیتهائی که نصیب مسلمانان شد بلا و فتنهٔ بزرگی برای دین آنها گردید و موجب آن شد که مسلمانان از روش معتدل وحد وسط اسلام منحرف شده و به‌دنیا و مظاهر فریبنده و متاعهای زودگذر آن تمایل و علاقهٔ شدید پیدا کنند و بالاخره دل‌ودین در گرو آن نهند.

کار به‌جائی رسید که حتی آنانی که از اصحاب رسول‌اکرم(ص) شمرده می‌شدند نیز بدین انحراف آلوده شدند و پی‌جاه‌طلبی و امتیاز-طلبی و ثروت اندوزی افتادند. و در زمان خلافت عثمان سوءاستفاده و تجاوز به‌اموال عمومی و فساد هیئت حاکمه و بالاخره امتیازات و اختلاف طبقات بقدری بالا گرفت که جامعهٔ اسلامی و حکومت را به آستانهٔ انفجار کشانید، گرچه بالاخره حکومت ساقط شد و شخصیتی همچون علی‌بن‌ابیطالب که مجسمهٔ عدالت و تقوا بود زمام امور را بدست گرفت و دست‌بنی‌امیه و افراد فاسد و چپاولگر را از بیت‌المال

قطع و آنها را از کار برکنار نمود و حتی حاضر نشد بطور موقت هم حکومت معاویه را در شام امضاء نماید.

ولی دیگر کار از کار گذشته و فساد و دنیاپرستی و جاه‌طلبی همچون سرطان ریشه دوانیده و زمان دگرگون شده بود.

اگر امیرالمؤمنین پس‌ازعمر حکومت را بدست می‌گرفت هنوز امکاناتی برای اصلاح وجود داشت و می‌توانست روش پیغمبر را از نو زنده سازد.

ولی اکنون (پس‌از عثمان) دیگر مردم با انحراف و امتیازات و بیعدالتی و دنیاپرستی خـو گرفته، سران قوم در پی جاه‌طلبی و عموم هم در پی‌دنیا بودند.

این بود همین که امیرالمؤمنین خواست بالغو امتیازات مخالف اسلام و خلع‌ید جاه‌طلبان و یغماگران بنی‌امیه از بیت‌المال و حکومت، سروسامانی به‌اوضاع مسلمین بدهد و همان وضع و روش عادلانهٔ پیغمبر اکرم (ص) را برقرار سازد با مخالفت شدید و جنجالها و فتنه‌انگیزیهای خونینی روبرو گردید و عناصر امتیاز طلب و جاه‌طلب ودشمنان دیرین اسلام یکی پس‌از دیگری قد علم کرده و آشوب و بلواهای خونین و دهشت آوری براه انداختند و با تحریکات و انواع وسایل عوامفریبی و تطمیع جامعهٔ جوان اسلامی را به‌خاك وخون کشیدند.

آیا اساس و محرك اصلی قیام اصحاب جمل و لشکرکشی‌معاویة‌ـ ابن‌ابی‌سفیان که در نتیجهٔ آن ده‌ها هزار تن کشته شدند و اساس‌حکومت و عزت اسلام متلاشی گشت جز جاه‌طلبی و امتیازطلبی و بالاخره دنیاـ پرستی چیز دیگری بود؟

لازم به‌توضیح نیست که جنگ نهروان نیز که بنوبهٔ خود ضربهٔ مهلکی به‌جامعهٔ اسلامی وارد آورد زائیدهٔ جنگ صفین بود که آتش آن به‌دست مرد ناپاك و جاه‌پرستی افروخته شده‌بود.

این وضع ناگوار و فلاکت‌بار در همین جا خاتمه نیافت بلکه روز بروز انحرافش عمیقتر و وسیعتر شده و تودهٔ مردم از حقیقت اسلام و تعالیم و سنت و روش پیغمبراسلام (ص) فاصلهٔ بیشتر گرفتند تا آنجا که جای پیغمبر (ص) را که جایگاه فضیلت و عدالت بود مردان ناپاك و آلوده‌ای همچون معاویه و یزید و مروان و عبدالملك اشغال نمودند و تودهٔ مسلمان هم که روح شهامت و حقیقت اسلام را از دست داده و دنیا چشم‌وگوش آنها را گرفته بود چنین حکومتهای صددرصد ضد اسلامی را پذیرفتند.

حتی آنهائی که در قلمرو حکومت علی (ع) بودند و در مکتب علی (ع) عملاً مزهٔ تقوا و عدالت را چشیده و آن خطبه‌های جانکاه علی (ع) را دربارهٔ نکوهش دنیاپرستی و عواقب دردناك تمایل به دنیا و ظلم شنیده بودند دیری نپائید که به‌سوی دنیای معاویه سرازیر شدند تا آنجا که حاضر شدند امام‌حسن‌مجتبی(ع) را که با وی به اختیار بیعت نموده بودند دست بسته تسلیم معاویه کنند.

از این به‌بعد دیگر تفکر نسل بکلی عوض شده بود و جز عدهٔ معدودی که درك محضر پیغمبر (ص) را کرده و در مکتب علی (ع) تربیت یافته بودند، بقیه مردم، مسلمانانی بودند که یا اسلام را در مکتب بنی‌امیه فرا گرفته بودند و یا با اوضاع انحرافی و تبلیغاتی و تربیت آنان خو گرفته و اسلام را از دریچهٔ وضع موجود می‌نگریستند.

یك مطالعهٔ اجمالی دربارهٔ روحیه کسانی که برای از میان برداشتن امام‌حسین‌بن‌علی (ع) در زمین کربلا اجتماع نموده بودند و برای دریافت یك جایزهٔ پست و ریاست و مال بی‌ارزش دست به کثیف‌ترین جنایت که در تاریخ بشر کم نظیر و یا بی‌نظیر است زدند خود نشان می‌دهد که انحراف مسلمانان آن‌عصر و شیوع روحیه دنیاپرستی در آن زمان تا چه حد بوده‌است؟!

با همین قیاس می‌توان این انحطاط و انحراف را در دوران حکومت بنی‌امیه مطالعه کرد و نظر به‌اینکه تفصیل در این مورد ما را از اصل بحث باز می‌دارد لذا به‌همین اندازهٔ اجمالی در اینجا اکتفا می‌شود و طالبین می‌توانند مشروح آن را در تاریخ اسلام مطالعه نمایند.

انحراف دیگر در راه تفریط

عکس‌العمل این انحراف این بود که عده‌ای هم به‌خیال خود برای اینکه خویشتن را از آلودگیها و فساد و دنیاپرستی و اختلافاتی که دامنگیر اکثریت، مسلمانان شده بود حفظ کنند، از اوضاع کناره گرفته و به‌زهد و ترك دنیا پناه بردند.

در حقیقت چاره‌ای که این دسته برای وارستگی و حفظ دین خود پنداشته و آن را روش عملی انتخاب نموده بودند دفع فاسد به افسد و از بیغوله به‌چاه پناه بردن بود و عواقب شوم و انواع گرفتاریهائی که از این راه به‌اسلام و مسلمین رسید کمتر از نتایج سوء انحراف اول نبود.

با مطالعهٔ تاریخ اسلام روشن می‌شود که اولین قدمهائی که در این روش انحرافی برداشته شد از زمانی آغاز گردید که جاه‌طلبان و دنیاپرستان برعلیه یگانه وصی پیغمبر (ص) علی‌بن ابیطالب (ع) قیام نموده و به‌آرزوی رسیدن به‌خلافت مسلمانان را به‌نفاق و اختلاف و جنگ وخونریزی دچار ساخته بودند.

امثال عبدالله‌بن‌عمروحسن بصری برای اینکه تن به‌بیعت کسی در ندهند و از رنج و تبعات آن در آسایش باشند به‌بهانهٔ اینکه هنوز حق واضح نگشته! و پیغمبر (ص) سفارش فرموده که در فتنه‌ها خانه‌نشینی بهترین راه نجات است! از نصرت علی (ع) شانه خالی نموده و

از معرکه جان بدر بردند و گوشه‌گیری وزهد را برای خود سپر و پناهگاه اتخاذ نمودند.

چنانکه سیر تاریخ و حوادث بخوبی حقیقت و واقعیت خطمشی این افراد را روشن ساخت و نشان داد که این زهد و اعتزال تنها ماسکی بوده که اینگونه افراد می‌خواستند در سایه آن از زیر بار مسئولیتهای اجتماعی شانه خالی کنند بعنوان نمونه به‌دو مورد زیر توجه نمائید:

هنگامی که مهاجر و انصار پس‌از کشته شدن عثمان، علی‌بن‌ابیطالب (ع) را به‌اصرار تمام وادار به‌قبول خلافت نمودند در این میان عبدالله‌عمر حاضر نشد خلافت آن حضرت را به‌رسمیت بشناسد و حتی کلمات تعریض آمیزی هم به‌زبان می‌راند که یعنی این خلافت غیر قانونی است!!!

ولی همین عبدالله‌عمر در زمان عبدالملک مروان شبانه خود را به‌حجاج‌بن یوسف در مکه می‌رساند تا به‌نام عبدالملک با وی بیعت نماید در همان شب که وارد مکه می‌شود به‌ملاقات حجاج می‌شتابد اظهار می‌کند که چون برعمر خویش بیم دارد و از طرفی ازپیغمبر(ص) شنیده است: «هر کس بمیرد و امام‌زمان خود را نشناسد مانند مرده جاهلیت دنیارا ترك گفته» اینک برای اظهار بیعت با امام وقت (عبدالملك مروان) ازمدینه تا به‌مکه آمده است.

ولی حجاج فریب این نیرنگ و ماسک دروغین نخورده و بدینگونه پاسخ می‌دهد: «تواگر این چنین مقدسی که حتی نتوانستی چند ساعت شب را بدون امام بمانی چرا باعلی(ع) با آن فضل و مرتبه‌اش بیعت ننمودی در صورتی که بیش‌از چند قدم با تو فاصله نداشت آیا درآنوقت چنین حدیثی نشنیده بودی؟!

تو اکنون لایق آن نیستی که من برای بیعت دست بسوی تو

درازکنم آنگاه پای خود را برای اخذ بیعت در اختیار عبدالله‌عمر گذاشت!!!

آری عبدالله‌عمر خلافت علی‌بن‌ابیطالب را غیرقانونی و غیررسمی می‌شمارد و ماسک زهد و اعتزال به‌خود می‌زند ولی برای بیعت با عبدالملک‌اموی کذائی و حجاج‌بن‌یوسف که تاریخ هردو را به‌ناپاکی و خونخواری و جنایت‌های جبران ناپذیری یاد می‌کند شبانه خود را از مدینه به‌مکه می‌رساند و حاضر می‌شود به‌چنین ننگی تن در دهد که به‌عوض دست با پای حجاج بیعت کند. آری کسی که تن به‌عدالت ندهد یک چنین ذلت‌وتنگنای ظلمی هم در انتظار دارد **فان فی‌العدل سعة و من ضاق علیه‌العدل فالجور علیه اضیق.**

امام‌حسن بصری متوفای ۱۱۰ هجری پس‌از پایان جنگ جمل روزی امیرالمؤمنین در گذرگاه خویش حسن‌بصری را دید که مشغول وضو گرفتن است و آب زیاد بکار می‌برد امیرالمؤمنین به‌وی تذکر داد که این عمل وی دوراز اعتدال اسلامی است حسن‌بصری در پاسخ گفت:

حال خود ببین که از جنگی برمی‌گردی که در آن اهل وضو و نماز را کشته‌ای و خون زیادی ریخته‌ای.

حضرت فرمود اگر این چنین بود و کارم را نادرست می‌پنداشتی چرا یاری آنها ننمودی. گفت برای این کار آماده شدم و غسل نمودم و لباس پوشیدم ولی هنگام خروج صدائی شنیدم که می‌گفت: «کجا می‌روی قاتل و مقتول هردو در آتشند» این بود که منصرف شدم و روز دوم نیز این جریان تکرار شد. علی (ع) فرمود صاحب آن صدا را نشناختی او برادرت شیطان بود و راست هم گفته زیرا قاتل و مقتول ازسپاهی که به‌یاری آن می‌شتافتی در آتشند.

می‌گویند وی صومعه‌ای داشته که در آن به‌ریاضت مشغول بوده[1] و در این‌باره داستانهائی از او نقل می‌کنند. درصورتی که چنانکه گذشت صومعه و صومعه‌نشینی از عادات و آداب رهبانان مسیحی بوده و پیغمبر اسلام از آن نهی فرموده بود.

شیخ‌عطار دربارهٔ آغاز کار حسن بصری می‌گوید: وی به‌روم که در آن وقت مرکز مسیحیت بود تردد زیاد داشت و پاره‌ای از مراسم و حالاتی که در آخرین سفر خود در میان رومیان دید او را برآن داشت که ترك شغل تجارت گفته زهد و ریاضت، و ترك دنیا پیشه سازد.

حسن بصری پس از بازگشت به‌بصره چنان خویشتن را در انواع مجاهده و عبادت افکند که بقول شیخ‌عطار تا آنجا که در عهد او کسی را یارای بالای آن ریاضت کشیدن نبود و در ریاضت به‌جائی رسید که گفتند هفتاد سال طهارت او در طهارت جای باطل می‌شد[2].

عطار در **تذکرةالاولیاء** از وی نقل می‌کند که: «گفت به نزدیك من زیرك و دانا آن است که خراب کند دنیا را و بدان خرابی دنیا، آخرت را بنیاد کند و خراب نکند آخرت را و بدان خرابی آخرت دنیا را بنیاد نهد[3].»

و نیز: گفت اگر کسی مرا به‌خمر خوردن دعوت کند دوستر از آن دارم که به‌طلب کردن دنیا خواند.

در صورتی که از نظر مبانی منطق اسلام طلب دنیا یك امر مشروع محسوب می‌شد بلکه در پاره‌ای از موارد حکم ضرورت و

۱. **زهد و تصوف در اسلام**، ص ۱۴۴ و **تذکرةالاولیاء**، ج ۱.
۲. **تذکرةالاولیاء**، ج ۱، صفحه ۳۶.
۳. این جمله درست برخلاف آن روایتی است که در بحث زهد از پیغمبر اسلام نقل نمودیم.

وجوب به‌خود سی‌گرفت اما موضوع خمر حرام و ممنوع بشمار می‌رفت.

در هر حال نفرت و انزجاری که در اواخر قرن اول هجری در اثر خونریزیها و کشمکشها و نفاق و سخت‌گیری و بیعدالتی و قتل‌عامهای عمال معاویه و سایر خلفای بنی‌امیه پدید آمد و موجب شد که روحیه انحرافی زاهدمنشی و دست بریدن از دنیا و به‌گوشه‌گیری و به‌ریاضت و عبادت پرداختن روزبروز رایجتر و دامنهٔ آن وسیعتر گردد و بدین ترتیب عده‌ای به‌نام عباد و زهاد و نساك پیدا شدند که از آن جمله مالك دینار و محمد واسع و رابعه عدویه و سفیان ثوری و حبیب عجمی را می‌توان نام برد.

عطار در **تذکرةالاولیاء** در شرح حال مالك می‌نویسد: «سالها بگذشتی که (مالك) هیچ ترشی و شیرینی نخوردی هر شبی به‌دکان طباخی شدی و دو گرده خریدی و بدان روزه گشادی، وقتی بیمار شد آرزوی گوشت در دل او افتاد، ده روز صبر کرد چون کار از دست بشد به‌دکان رواسی رفت و دوسه پاچه گوسفند بخرید و در آستین نهاد و برفت؛ رواس شاگردی داشت در عقب او بفرستاد شاگرد باز آمد گفت از اینجا برفت جائی که خالی بود آن پاچه را از آستین بیرون کرد و دوسه‌بار ببوئید پس گفت ای نفس بیش از اینت نرسد پس، آن نان و پاچه به‌درویشی داد و گفت این تن ضعیف من این همه رنج که بر تو می‌نهم مپندار که از دشمنی می‌کنم تا فردای قیامت به‌آتش نسوزی[1].

و نیز نقل می‌کنند مالك چهل سال در بصره بود و رطب هرگز نخورده بود و موقعی که رطب می‌رسید می‌گفت ای اهل بصره اینك شکم من از وی هیچ کاسته نشده و شکم شما که هر روز رطب می‌خورید هیچ افزون نشده است چون چهل سال بر این منوال گذشت

۱. **تذکرةالاولیاء**، ج ۱، ص ۵۱.

بیقرار شد و آرزوی رطب کرد عاقبت، با نفس خویش گفت هرگز رطب نخواهم خورد خواه سرا بکشی خواه بمیر! تا آنکه شب هاتفی آواز داد رطب می‌بایست خورد مالک گفت یک هفته روزه باش چنانکه افطار نکنی و شب در نماز تا به‌روز آوری تا رطب دهمت! مالک چنان کرد پس به‌بازار آمد و رطب خرید و به‌مسجد رفت تا بخورد کودکی از بام آواز داد ای پدر، جهودی رطب خریده و در مسجد می‌رود تا بخورد پدر به‌مسجد آمد و مالک را بدید[1].

و در شرح‌حال حبیب عجمی که وی را نیز مانند مالک دینار و محمدواسع و رابعه از شاگردان و هم‌مسلکان حسن بصری بشمار می‌آورد نقل می‌کند: وی ثروتمند بود تمام دارائی خود را از دست داد و ملازمت حسن بصری را اختیار نمود و بکلی از دنیا دست شست و در صومعه‌ای که بر لب فرات داشت به‌عبادت و ریاضت پرداخت، و پوستینی داشت که تابستان و زمستان آن را می‌پوشید وی را بدان جهت عجمی می‌گفتند که بیسواد و عامی بود و قرآن خواندن نمی‌دانست وقتی حسن بصری به‌صومعهٔ وی وارد شد، دید حبیب به‌نماز ایستاده ولی «الحمد» را الهمد می‌خواند[2].

و از جملهٔ یاران هم‌مسلک حسن بصری زنی به‌نام رابعه عدویه است که گویا ابتدا مطرب بوده و در آخر عمر توبه نموده و به‌حسن بصری پیوسته است گویند تا وی در مجلس وعظ حسن‌بصری حاضر نمی‌شد حسن‌لب به‌سخن نمی‌گشود و وی را صومعه‌ای بود که در آن معتکف بود و به‌ریاضت و عبادت اشتغال داشت. وقتی حسن‌بصری را به‌حالت گریه دید گفت ای حسن این گریه ازرعونات نفس است آب دیده نگهدار تا دراندرون تو دریائی شود بطوری که در آن دریا دل

---

۱. همان منبع، ص ۵۲.
۲. ایضاً، ص ۵۹.

را بجوئی بازنیابی الاعندملیک مقتدر!

وقتی حسن وی را پیشنهاد ازدواج داد رابعه گفت ازدواج بروجودی تعلق گیرد اینجا وجود برخاسته است. روزی چهار درهم به یکی داد و گفت مراگلیمی بخر که برهنه‌ام، آن مرد برفت و بازگردید و پرسید چه رنگ باید بخرم رابعه گفت چون رنگ بمیان آمد سیمها به‌من ده سپس آنها درهمها را در دجله انداخت[1].

تذکرةالاولیاء دربارهٔ محمدبن واسع می‌گوید: یک روز به‌نزد قتیبةبن‌مسلم رفت در حالتی که جامه‌ای از صوف(پشم) به‌تن داشت قتیبه پرسید جامهٔ صوف چرا پوشیدی؟ محمد همچنان ساکت بود تا اینکه قتیبه گفت چرا جواب نمی‌دهی! گفت اگر بگویم از زهداست که برخود ثنا و تعریف گفته‌ام و اگر گویم از فقر و درویشی است که در اینصورت ازحق تعالی گله کرده‌ام[2].

و هم در شرح حال محمدبن‌واسع گوید: در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب می‌زد و می‌خورد و می‌گفت هر که بدین قناعت کند از همهٔ خلق بی‌نیاز گردد و در مناجات گفتی الهی مرا برهنه و گرسنه می‌داری همچنان که دوستان خود را، آخر من این مقام به‌چه یافتم که حال من چو حال دوستان تو بود و سخن اوست که گفتی فرخ آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد.

دیگر از پیشروان زهدوتارکین دنیای (افراطی) این دورهسفیان ثوری است که گویند بیست‌سال بردوام شبها هیچ خواب نکرد. وی نیز مانند رابعه دم از طلب معنی و باطن می‌زد، روزی جوانی را دید که چون از فریضهٔ حج بازمانده بود آهی سرد برآورد سفیان چون‌این

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، شرح حال رابعه.
۲. همان منبع، ج ۱، ص ۵۵.

حالت بدید وی را گفت چهل حج تاکنون انجام داده‌ام همه را به‌تو دادم تو این آه را به‌من ده. جوان گفت دادم. آن شب سفیان خوابی می‌بیند که هاتفی به‌وی می‌گوید: در این معامله که کردی آنچنان سودی بردی که اگر به همهٔ اهل عرفات قسمت کنی توانگرشوند![1]

از گفتار اوست که نقل می‌کنند گفت: این روزگاری است که خاموش باشی و گوشه‌گیری «زمان‌السکوت ولزوم‌البیوت» از وی پرسیدند اگر در گوشه‌ای بنشینم پس دربارهٔ کسب چه می‌گوئی؟ در پاسخ گفت از خدای بترس که هیچ خائفی را ندیدم که به کسب محتاج باشد و نیز گفت برای آدمی بهتر از آن هیچ نمی‌بینم که در سوراخی بگریزد و خود را در آن ناپدید کند[2].

مشخصات این دوره

شاخص اصلی این دوره که تا اوایل قرن دوم هجری ادامه داشت همان زهد افراطی و تندروی در ترك دنیا و پشت‌پازدن به‌شئونات‌زندگی مادی و تحقیر ثروت و مال دنیا و شغلهای دنیوی و بزرگداشت انزوا و ریاضت کشی و توکل مفرط بود و در این مدت نام و رسمی از تصوف و صوفی و مسائل نظری و سایر مبانی و عقاید صوفیگری درمیان نبود.

فقط زمزمه‌های بسیار مبهمی از توجه به‌معنی و باطن شریعت و همچنین نغمه‌های ساده‌ای دربارهٔ محبت و عشق به‌خدا از گوشه و کنار شنیده می‌شد و در این قسمت هم بیشتر، رابعه عدویه و سفیان ثوری پیشقدم بودند و دیگران از قبیل حسن‌بصری و محمد واسع و مالك دینار و شفیق بلخی و فضیل‌عیاض رویه‌زهد خشك و افراطی داشتند و به‌تعبد و تحمل ریاضت و ترك دنیا اهمیت زیاد قائل بودند.

این عده در حقیقت افرادی بودند که بواسطهٔ تندروی دچار عقده

۱ و ۲. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۶.

تعبد و اعمال سلیقه در دین و ترس از اوضاع محیط و نیز براثر دوری از منطق صحیح و منابع اصلی اسلام به‌راه مبالغه و افراط افتادند و چون نتوانستند هم به‌تأمین‌معاش واداره امور زندگی وادای وظائف اجتماعی خود پرداخته و هم به‌تکالیف و عبادات دینی خود برسند از این‌رو به‌انـزوا وتزهد پناه برده یکباره از دنیا و هرآنچه به‌پندار خود موجب آلودگی می‌شد چشم پوشیدند و راهی را در پیش گرفتند که از نظر تعالیم معتدل و منطق صریح آیین اسلام طریقهٔ افراط و انحراف‌شناخته می‌شد.

این رویه را می‌توان قدیمترین نمودی از روح تصوف در تاریخ اسلام دانست که در اثر بروز وشیوع آن در میان مسلمین جمعی به عنوان زهدو فقر وتارك دنیا از دیگران ممتاز شدند و بدین‌وسیله‌شالودهٔ پیدایش طریقهٔ تصوف ریخته شد.

*

دوران اول

آغاز پیدایش تصوف در تاریخ اسلام

رفته‌رفته کار این روش حاد بالا گرفت و به‌تدریج از آن صورت سادگی و انفرادی و عادی خود بصورت یک کادر ممتاز و مسلک نوظهوری تغییر شکل داد. بدین ترتیب که در قرن دوم هجری دسته‌ای در میان مسلمانان پیدا شدند که روش زندگی و طرز دینداری آنان در نظر عموم عجیب خاص می‌نمود و رفتار وگفتار و حالات آنها شباهتی باسایر مردم مسلمان نداشت و در حقیقت این روش نوظهور دراثر اختلاط و بهم آمیختگی روش انحرافی سابق بارهبانیت و پاره‌ای از آداب و ریاضتهای هندی بوجود آمده بود.

افراد این باند لباس خشن وپشمینه به‌تن می کردند و با وضع طاقت‌فرسا دور از مردم در صومعه‌ها و غارها زندگی می‌نمودند و دسته‌ای هم در صحراها به‌گردش می‌پرداختند چنانکه ابراهیم ادهم یکی از افراد متعین این دسته نه سال در غاری در نزدیکی نیشابور به‌ریاضت اشتغال داشت و چهار سال هم در صحراها می‌گشت[1].

از معروفین این دسته می‌توان ابوهاشم کوفی و ابراهیم ادهم

۱. تذکرةالاولیاء، شرح حال ابراهیم ادهم.

وذوالنون مصری و داودطائی و حارث محاسبی و معروف کرخی و حاتم اصم و سری سقطی را نام برد.

جامی در شرح حال ابوهاشم کوفی می‌نویسد: وی معاصرسفیان ثوری بوده که وی در سال ۱۶۱ هجری از دنیا رفته است و از سفیان ثوری نقل می کنند که وی گفته تا هنگامی که ابوهاشم صوفی را ندیدم ندانستم صوفی چه بوده؟ سپس می‌گوید اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بوده و پیش از وی کسی را بدین نام نخوانده بودند و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به‌رملهٔ شام کردند سبب آن است که امیری ترسا به‌شکار رفته بود و در راه دوتن را دید از این طائفه (صوفیه) که فراهم رسیدند و دست درآغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند آنگاه برفتند امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید آن که بود؟ گفت ندانم. گفت تراچه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت ازکجا بود؟ گفت ندانم. آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت که این ما را طریقت است. گفت شما را جائی هست که آنجا فراهم آئید؟ گفت نی. گفت من برای شما جائی سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آئید پس آن خانقاه به‌رمله بساخت[۱].

داستانی که سابقاً درمورد احتجاج امام صادق(ع) با سفیان ثوری و گروه همفکر وهمسلک وی نقل کردیم نشان می‌دهد که در آن عصر گروهی ممتاز باروش عملی وطرز فکر ممتاز وجود داشته که بامتشرعین و مسلمانان سرمخالفت داشتند و حتی رفتار و روش امام صادق(ع) هم برای آنها رضایت‌بخش نبوده است!

با در نظر گرفتن زمان حیات امام صادق (سنه ۸۳- ۱۴۸ هجری)

۱. نفحات‌الانس، ص ۳۳-۳۲.

و سال فوت سفیان ثوری و ابوهاشم کوفی که به‌نام صوفی نامیده شده (سال ۱۶۱ هجری) معلوم می‌شود که پیدایش تصوف در نیمهٔ اول قرن دوم هجری بوده است نهایت هنوز تا اواخر قرن مزبور تشکل صوفیه و تحزب آنها بصورت یک کادر با مقررات و آداب مخصوص فرقه‌ای صورت کاملی به‌خود نگرفته بود.

جای تعجب است که نویسنده کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، با وجود اینکه در پاورقی جلد دوم کتاب نامبرده سال فوت سفیان و ابوهاشم را سال ۱۶۱ هجری ضبط کرده در صفحه ۳۷ کتاب نامبرده ظهور نام تصوف و صوفی را در قسمت اخیر قرن دوم هجری دانسته است!۱

در هرحال در این قرن غیر از تزهد و عبادت پردازی و ترک دنیا و اعتزال یک زمزمهٔ تازه‌ای هم از صوفیان بگوش می‌رسید یعنی در حقیقت این گروه دیگر کم کم آن جمود و تعبد و تخشع را که زهاد و عباد اولیه داشتند از دست می‌دهند و خود را پیرو حقیقی دین وباطن احکام شریعت می‌انگارند و روی این اصل ظواهر شرع را نیز طبق سلیقهٔ خود تفسیر نموده و حتی فتاوای مخالف ظاهر شرع نیز می‌دهند چنانکه بشر حافی به‌شخصی که قصد حج داشت می‌گوید: اگر برای رضای خدا می‌روی برو وام کسی بگزاریا بده به‌یتیم و یا به‌مردی مقل حال که آن راحت که به‌دل مسلمان رسد از صدحج اسلام پسندیده‌تر۲.

ولی با وجود این، مسلک تصوف در این عصر تنها یک مسلک و روش عملی بوده و اساس آن را همان تزهد و تعبد (بصورت مبالغه‌آمیزتر) و اعتزال و توکل نامحدود و تسلیم و سلب اراده و تحمل

۱. ابن‌خلدون در فصل ۱۱ مقدمهٔ تاریخ خود، پیدایش نام صوفی را در اثنای قرن دوم نوشته است.
۲. تذکرة‌الاولیاء.

مشقات و ریاضت و دوری از دنیا تشکیل می‌داد و به‌عبارت دیگر تصوف تنها جنبهٔ عملی و اخلاقی داشت و هنوز از مطالب نظری و مباحثی که بعدها با تصوف آمیخته شد چیزی در میان نبود و صوفیه اصطلاحات تازه و مخصوصی هم نداشتند.

در این میان تنها رابعه عدویه بود که کم وبیش از وی دربارهٔ محبت و عشق به‌خدا سخنانی در میان‌بود چنانکه شیخ عطار نقل می کند که وی به‌هنگام مرض بـه‌حسن بصری وشقیق بلخی و مالک دینار که به‌عیادت وی رفته بودند می‌گوید: در ادعای خود راستگو نیست کسی که الم و درد زخم و ضرب را در مشاهدهٔ مطلوب خویش فراموش نکند. و هم در راه مکه گوید: مرا رب باید با بیت چکار.

و نیز به‌وی نسبت دهند که وقتی از او می‌پرسند خدا را دوست داری؟ می‌گوید آری و از دشمنی بـا شیطان سؤال مـی کنند. مـی‌گوید دشمن ندارم. گویند چرا؟ جواب می‌دهد از محبت رحمان‌پروای عداوت شیطان‌ندارم که رسول علیه‌السلام را به‌خواب دیدم که مرا گفت یارابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول‌الله که بود که ترا دوست ندارد ولکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند.

البته نباید از نظر دور داشت که رهروان این مسلک جدید در عین اینکه افراد ممتازی بودند و به‌حالت تفرق بسر می‌برند عده‌ای در شام وعده‌ای در بصره وعده‌ای در بغداد و غیرذلک دست به کار بودند تجمع و انضباطی در کارشان نبود چنانکه به‌گفتهٔ جامی در نفحات‌الانس ابوهاشم از مشایخ شام بشمار می‌آمده و در بصره هم پیروان حسن بصری باند صوفیه بصره را تشکیل می‌دادند و نیز در کوفه و بغداد فرقه‌ای به‌نام صوفی تشکیل یافته بود که پیشوای آنها به‌نام عبدك الصوفی معروف بوده است.

همین تفرق وپیدایش مسلک جدید در شهرهای مختلف اسلامی

موجب آن شده که دربارهٔ اولین شخص موسوم به «صوفی» اختلاف نظر پدید آید: بعضی از سران صوفیه مانند عبدالرحمن جامی مؤلف **نفحات‌الانس** ابوهاشم کوفی را اولین کسی می‌داند که به‌نام صوفی خوانده شد، نامبرده تصریح می‌کند که پیش از وی کسی را بدین نام نخوانده بودند و اولین خانقاه هم در رملهٔ شام بنا گردید[1].

وبعضی ازمورخین هم مانند «ابن تیمیه» مؤلف کتاب **صوفیه‌وفقرا** آغاز ظهور صوفیه را در بصره دانسته و برخلاف گفته جامی در کتاب نامبرده اظهار عقیده می‌کند که: اول کسی که دیر (خانقاه) کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی ازپیروان عبدالواحدبن زید بودند که عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. بعد اضافه می‌کند صوفیهٔ بصره در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه می‌کردند و در این جهت از مردم سایر شهرها ممتاز بودند[2].

«لوئی ماسینیون» مستشرق فرانسوی، متخصص در بحث تصوف و عرفان در طی مقاله‌ای که در **دائرةالمعارف اسلامی** راجع به‌تصوف نوشته اظهار عقیده نموده که «عبدك الصوفی» اول کسی است که به لقب صوفی ملقب شده است و در بلوائی که در اواخر قرن دوم هجری در اسکندریه به‌وقوع پیوست شورشیان نیز به‌نام «صوفیه» خوانده شدند و نیز مدعی است که کلمهٔ صوفی ابتدا در کوفه شایع شده و قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق‌العاده پیدا کرد[3].

نویسندهٔ کتاب **استوادنامه** که بنا به‌گفتهٔ خود پس از هفده‌سال ریاست و ارشاد ترك قطبیت نموده در کتاب نامبرده چنین اظهارنظر می‌کند: اول کسی که زیربار این ننگ و بدعت (تصوف) رفت و در

---

۱. **نفحات‌الانس**، ص ۳۲.
۲. به‌نقل از کتاب **بحث در آثار و عقاید و احوال حافظ**، ج ۲، ص ۴۴.
۳. همان منبع، ص ۴۲.

باطن فخر و به‌ظاهر در اواخر عنوان ثابتی شد ابوهاشم کوفی بود که رنجها به‌خود راه داد تا عرادهٔ صوفی راه افتاد و از او اخذ نمود حبیب عجمی وادهم وذوالنون که او دسته‌بندی کرده یک اصل و اساسی برایش قرارداد دست بدست گرداندند تابه جنید رسید و میوهٔ ریاستش را او چید وچشید و مقصود ایرانیان برآمد بی‌آنکه نام آنها به‌میان‌آید[1].

در یکی از مجلات مقاله‌ای تحت عنوان «سرچشمه تصوف» به قلم یکی از اساتید معاصر دانشگاه تهران درج شده بود که نویسنده پس از انتقاد از کسانی که تا زمان وی چه در کشورهای اسلامی و چه در اروپا در بارهٔ تصوف بحث کرده‌اند اظهار عقیده نموده بود که تصوف شرق را حتماً باید به‌سه شعبه یا مسلک جداگانه و ممتاز تقسیم کرد.

و از آنجا که مقالهٔ مزبور شامل نکات مفید و دقیقی بود و نویسندهٔ آن نیز از محققین این بحث به‌شمار می‌رود لذا نگارنده مناسب دید که خلاصهٔ آن مقاله در اینجا آورده شود.

استاد مذکور پس از تقسیم تصوف شرق به‌سه مسلک نوشته بود: نخست در قرن اول هجری در عراق و جزیره یا بین‌النهرین یعنی در سرزمینهای میان دجله و فرات طریقه‌ای پدید آمد که اصطلاح تصوف از آنجا آغاز شد.

مقارن ظهور اسلام در این ناحیه فرقه‌ای از قبیل ترسایان نستوری و مندائیان وصابئین و پیروان مرقیون و ابن دیصان و پیروان عقاید هرمس بوده است که در افکار مردم آن سرزمین رخنه کرده بود. ریاضتها و عبادتهای دشوار و زهد وورع و اعراض از این جهان که مخصوصاً برخی از فرق ترسایان دیرنشین و تارك دنیا به‌آن‌خو گرفته بودند مردم آن سرزمین را برمی‌انگیخت که از اعراض وهواجس دنیوی

---

۱. استوارنامه، ص ۲۲.

روی برگردانند و زاهد و عابد و ناسک شوند.

آنها برای اینکه خود را از تن‌آسائی دور کنند ریاضتهای فراوانی برخود هموار می‌کردند که از آن جمله پوشیدن جامه های پشمین زبرو درشت بود و به‌همین جهت به‌مردانشان صوفی و به‌زنانشان صوفیه می‌گفتند.

سپس به‌قاعدهٔ زبان عربی که از اینگونه صفات، مصدر باب «تفعل» می‌سازند تصوف را به‌معنی گرائیدن به‌صوفی وصوفیه ساخته‌اند و این اصطلاح از آنجا برخاسته است.

در چنین محیطی در آغاز قرن اول هجری در میان مردم این سرزمین طریقه‌ای به‌نام «تصوف» پدید آمده است که ناچار می‌بایست رنگ اسلامی برآن باشد. در تعلیمات این گروه از صوفیه چیزی که از همه آشکاترست دعوت به‌زهد است و زیاده روی آنان در این زمینه در کتابها مانده است.

در این طریقه بیشتر از تعلیمات سایر فرق مختلف عراق وجزیره، تعلیمات ترسایان تارك دنیا که دیرها وصومعه های فراوان در این ناحیه داشته‌اند تأثیر بخشیده است و از سوی دیگر در نواحی دو سوی رود نیل نیز در همین دوره، مسلکی که یک گونه از تصوف که شبیه به تصوف عراق و جزیره بوده پدید آمده است.

شعبهٔ دوم از تصوف اواسط قرن دوم هجری در خراسان پدید آمده و مبانی آن درعین اینکه از طریقه اول گرفته شده اما چون دور از مراکز آن طریقه بوده بیشتر از افکار رایج در نقاط شمال شرقی ایران بهره‌مند گشته است.

در این طریقه از تصوف بیش از همه چیز افکار مانوی و بودائی و برخی از عقاید زردشتی مزدیستی تأثیر داشته است.

این طریقه در ایران و بعدها در هندوستان نیز رواج کامل یافته

و نویسنده آن را به‌نام تصوف ایران و هند اصطلاح کرده است.

شعبهٔ سوم از تصوف که نویسنده آن را تصوف مغرب اصطلاح نموده تفاوت آشکاری با تصوف ایران وهند دارد و اساس آن رامحمدبن عبدالله‌بن مسرة‌بن‌نجیح معروف به‌این مسره متوفای سال ۳۱۹ هجری نهاده است، وی در سال ۳۰۰ هجری به‌تعلیمات خود آغاز کرد ومردی تارك دنیا وناسك بوده و در صومعه‌ای واقع در شهر قرطبه دراسپانیا می‌زیسته است.

تعلیمات وی بعدها توسط محی‌الدین معروف به‌ابن عربی‌متوفای سال ۶۰۵ هجری تکمیل و تدوین گردیده و تفاوت فاحش آن با تصوف ایران این است که پر از اسرائیلیات و تعلیمات یهود و نصارای مغرب است.

نویسنده پس از تشریح مطالب فوق‌اظهارنظر کرده که تصوف عراق و جزیره در میان مسلمانان چندان نپائید و در دو طریقهٔ دیگر شرق و غرب مستهلك شد و مراکز مهم تصوف عراق شهرهای بغداد و بصره و کوفه و اهواز و شوشتر و واسط بوده است[1].

---

۱. مجله آینده، شماره مسلسل، ۴۲-۴۱.

«صوفی» و «تصوف»

توجیهات و تصرفات زیادی که درطی قرون متعدد اسلامی در بارهٔ مسائل تصوف به‌عمل آمده موجب شده که اغلب مبانی و اصول و فروع مسلک تصوف مورد اختلاف و محل انظار و آراء مختلف گردد زیرا مشایخ و بزرگان این مسلک خود را از هرقیدوحدی آزادمی‌دانستند و تنها مقیاس آنها ذوق و احساسات لطیف بوده ناگفته پیداست که ذوق هم یک امر لغزنده و متغیر است این کهاصول‌وفروع تصوف در هرزمان به‌دست اهل ذوق زیرورو می‌شده و هرزمان آن بت عیار بسه شکل دیگری می‌آمده است!

در این میان حتی موضوع اصل کلمهٔ صوفی و جهت اشتقاق آن نیز مورد تغییرات و تصرفات واقع گشته با وجود اینکه این موضوع صرفاً یک مسئلهٔ لغوی و ادبی است باز ذوق را در آن بکار انداخته و مانند همیشه از مخالفت با عقل و قواعد هیچگونه هراسی به‌خود راه نداده‌اند[1].

غیر از صوفیه دیگران نیز نظراتی در این باره اظهار نموده‌اند که درخور مطالعه و تعمق بیشتری است اینک ما اقوالی را که در این

۱. به کتاب کشف‌المحجوب، ص ۲۳، واللمع فی‌التصوف، ص ۲۰-۲۱ مراجعه شود.

موضوع به‌نظر رسیده تحت ده شماره از نظر خوانندگان محترم می‌گذرانیم و در ضمن اگر احتیاجی باشد به‌اختصار به‌نقد آن نیز اشاره می کنیم:

۱. بعضی گفته‌اند[1] اصل کلمهٔ صوفی و تصوف از «صف» است و چون صوفیه از نظر مراتب معنوی و حضور قلب و مناجات و بلندی همت و تقرب به‌خدا در صف اول محسوبند و نیز از نظر مراتب ظاهری در نماز زودتر از دیگران حاضر می‌شود و در صف اول قرار می‌گرفته‌اند به‌این مناسبت نسبت آنها به‌صف داده شده و صوفی نامیده شده‌اند!

چنانکه ملاحظه می‌شود مفسر در اینجا برخوردی ذوقی داشته است و هیچ ملاحظه نکرده که طبق قواعد عربی در این صورت لازم بود «صفی» گفته شود.

۲. بعضی گفته‌اند صوفی منسوب به «صوفةالقفا» است و آن‌عبارت از موهائی است که در قسمت مؤخر سر می‌روید و د روجه این تسمیه نیز گویند چون صوفیه مانند این موها هین ولین می‌باشند لذا به‌آن منسوب گشته‌اند!

و نیز گویند: چون صوفیه بسوی حق گرائیده و از خلق انصراف و دوری جسته‌اند به همین مناسبت منسوب به صوفةالقفا شده‌اند[2].

پیداست که این دو وجه هم تفسیر بعدالوقوع است و مدتها پس از پدید آمدن کلمه، با ذوق ساخته و پرداخته شده است.

۳. عده‌ای گویند: از کلمهٔ «صوفانه» مشتق شده و صوفانه گیاهی است نازك و کوتاه وزرد رنگ و چون صوفیه به‌گیاهان صحرا قناعت می کردند بدین جهت صوفی نامیده شدند.

این قول هم با قطع نظر از تفسیر آن از نظر ادبی مردود است زیرا نسبت به‌صوفانه «صوفانی» می‌شود، نه صوفی.

---

۱. نقل از کشف المحجوب، هجویری.

۲. به‌نقل از تلبیس ابلیس، ابن جوزی.

۴. جمعی می‌گویند: کلمهٔ صوفی و تصوف از کلمهٔ «صفه» گرفته شده وصفه یک قسمت از مسجدالنبی بوده که عده‌ای از مسلمانان بی‌چیز و غریب در آنجا سکنی اختیار کرده و به‌حالت فقر وزهد بسر می‌بردند و آنها را به‌نام اهل صفه می‌نامیدند.

گرچه «صوفیه» از این نظر بمنظور تحکیم مبنای اسلامی تصوف طرفداری می‌کنند و می‌خواهند بدینوسیله چنین وانمود کنند که تصوف در اصل از اهل صفه و خواص اصحاب پیغمبر اسلام گرفته شده وصوفیه پیرو مسلک آنها می‌باشند.

ولی این تفسیر هم به‌هیچوجه با قواعد ادبی سازگار نیست زیرا در این‌صورت می‌بایست «صفی» گفته شود بعلاوه چنانکه در سابق اشاره شد روش و وضع اهل صفه یک وضع اجباری و مربوط به‌وضع اقتصادی مسلمانان بود و ادامه هم نداشت و هر کدام بتدریج سروسامانی یافته «صفه» را ترک گفتند ولذا تعداد آنها همواره کم و زیاد می‌شد.

بنابراین روش آنها یک روش متبع دینی نبود تا صوفیه آن را برای خود روش و شعار قرار دهند.

۵. عده‌ای گویند: صوفی منسوب به‌صفا است و صوفیه را بمناسبت صفای باطنی که دارند به صفا نسبت داده‌اند[۱].

۶. برخی گفته‌اند از صفومشتق شده و صفو بمعنی برگزیده است و چون صوفیه برگزیدگان خلقند از اینرو منسوب به صفو شده‌اند[۲].

بدیهی است این دو وجه نیز با قواعد ادبی وفق نمی‌دهد و به همین جهت عده‌ای بمنظور فرار از اعتراض اهل ادب گفته‌اند که صوفی در اصل صفوی بوده و دراثر تغییر صوفی شده است.

۱. ریاض‌السیاحه، ص ۳۰۶ و رساله قشیریه.
۲. این قول از صاحب رشحات نقل شده و در رساله قشیریه نیز نقل می‌کند و همچنین ریاض‌السیاحه، ص ۳۰۴.

غافل از اینکه از آغاز پیدایش صوفیه تا کنون ولو در مراحل ابتدائی کسی به‌نام صفوی نامیده نشده و حتی خود نویسندگان صوفیه نیز این نام را دربارهٔ احدی نقل ننموده‌اند.

جاحظ اولین نویسنده‌ای است که این کلمه را استعمال کرده و در کتاب **بیان والتبین** از صوفی نامبرده است وجامی هم در **نفحات الانس** تصریح نموده که ابوهاشم کوفی برای اولین بار به‌نام صوفی نامیده شده. بنابراین احتمال تصرف و تغییر در کلمه کاملاً مردود وبی‌وجه است.

۷. ابن خلدون در مقدمه معروف خود از عبدالکریم ابن هوازن‌ـ قشیری (یکی از بزرگان و نویسندگان صوفیه) نقل می کند که: برای اسم صوفی اشتقاقی از نظر قواعد عربیه و قیاس وجود ندارد و ظاهراً لقب و جامد می باشد.

منصورعلیشاه معروف به کیوان قزوینی در **استوارنامه** می‌نویسد: «... معلوم می‌شود که از اول تسمیه صوفی به‌معنی اصطلاحی علم به‌نحو ارتجال بوده یعنی بی‌ملاحظه مناسبت با معنی لغوی و یا بغلبه علم شده...»

۸. ابن جوزی در **تلبیس ابلیس** نقل می کند: گفته‌اند غوث‌بن‌مر اولین کسی بود که صوفه نامیده شد به‌این مناسبت که مادرش برای اینکه از وی پسری باقی بماند نذر نمود که غوث اگر زنده بماند او را وقف خدمت کعبه نماید و چون طفل (غوث) را در خانهٔ خدا نهاد وقتی در اثر شدت گرما آسیبی به‌او رسید مادرش گفت پسرم مانند صوفه شده است و سپس وی را صوفه نامیدند.

و از این پس اشخاصی را که در انقطاع به‌او شبیه بودند نسبت به‌وی داده صوفیه نامیدند[1].

---

۱. مؤلف کتاب **اللمع فی‌التصوف** نیز از جمله کسانی است که مدعی‌است اسم ←

زمخشری نیز در کتاب اساس‌اللغه شبیه به‌این نقل را بازگو می‌کند و ازسمعانی نیز در انساب نقل شده است.

۹. مورخ و محقق معروف «بیرونی» در کتاب مالالهند من مقوله مقبوله فی‌العقل او مزدوله می‌نویسد: جمعی از آنـان (حکمای یونان) همهٔ اشیاء را یک چیز می‌دانستند... (پس از شرح مختصری از عقاید آنان می‌نویسد) این بود رأی سوفیه که حکما هستند زیرا سوف در لغت یونانی بمعنای فلسفه است و فیلسوف یعنی خواستار فلسفه چون در اسلام قومی به‌عقاید آنان نزدیک شدند خود را سوفی نام گذاشتند و چون جمعی این لغت و اشتقاق آن را نمی‌دانستند صوفیه را به‌اصحاب صفه که در زمان پیغمبر بودند و به‌خدا توکل داشتند نسبت می‌دهند و بعداً این کلمه تصحیف شده و از صوف که بمعنای موی بز است مشتق دانسته شد (نقل از ترجمه مالالهند، ص ۱۹).

مرحوم سیدنعمت‌الله جزائری نیز در کتاب انوارالنعمانیه نقل می‌کند «اسم تصوف ابتدا در فرقه‌ای از حکمای منحرف از راه حق استعمال می‌شده سپس در جماعتی از زنادقه هنود براهمه استعمال گردید و بعد از آمدن اسلام در گروهی از مخالفین اهل‌بیت عصمت استعمال شده مانند حسن بصری، سفیان ثوری و ابوهاشم کوفی و امثال اینان و نیز عده‌ای از مستشرقین اروپائی به‌مناسبت شباهت

←

صوفی قبل از اسلام هم سابقه داشته وعده‌ای بدان اسم منسوب بوده‌اند و این مطلب را از داستانی که از کتاب اخبار مکه نقل می‌کند استظهار می‌نماید.
داستان مزبور این است که قبل از اسلام در بعضی از اوقات مکه از مردم خالی می‌شد و کسی نبود که بیت را طواف کند و در آن هنگام گاهی می‌شد که مردی صوفی از شهرهای دوردست به‌مکه می‌آمد و طواف می‌کرد و به‌وطن خود بازمی‌گشت. اللمع فی‌التصوف، ص ۲۲.

کلمهٔ صوفی با لغت یونانی سوفیا و کلمهٔ تصوف با تئوسوفیا معتقدند که کلمهٔ صوفی و تصوف مأخوذ از دو لغت یونانی مذکور می‌باشد.

۱۰. عده‌ای برآنند که صوفی منسوب به‌صوف (پشم‌بز) است و تصوف هم به‌معنی پشمینه‌پوشی می‌باشد و پوشیدن لباس پشم دأب و عادت انبیاء و صدیقین و حواریون و زهاد بوده است[۱]. و چون صوفیه پشمینه‌پوش بودند آنان را صوفی نامیدند[۲].

در اینکه صوفی منسوب به‌صوف باشد و صوفیه زی پشمینه‌پوشی داشته سخنی نیست ولی نسبت پشمینه‌پوشی به‌پیغمبر اسلام و اصحاب آن حضرت کاملاً نادرست و ناروا می‌باشد.

مطالعهٔ سیره رسول‌اکرم(ص) می‌رساند که آن حضرت لباس مخصوصی نداشتند و از همه رقم (کتان و پنبه و پشم و برد) دربر می‌کرده و حتی روایاتی از آن حضرت در ذم پشمینه‌پوشی و شباهت به رهبانان وارد شده است.

بعلاوه پشمینه‌پوشی به‌عنوان زهد و پارسائی خود خالی از ریا نبوده و لباس شهرت محسوب می‌شود که هر دو حرام و در ذم آن احادیثی از نبی‌اکرم(ص) نقل شده است[۳].

اساساً پشمینه‌پوشی تا اواسط قرن دوم هجری لباس مسیحیان و از خصائص رهبانان مسیحی شمرده می‌شده تا اینکه در این قرن (دوم) عده‌ای از مسلمانان این «زی» را بعنوان شعار زهد و ترک دنیا از رهبانان مسیحی تقلید نموده و آن را برای خود امتیازی پنداشتند درصورتی که در ابتدا حتی پایه‌گذاران تصوف هم آن را بدعت می‌شمردند چنانکه صاحب اغانی نقل می‌کند که سفیان ثوری (یکی از

---

۱. اللمع فی‌التصوف.
۲. مقدمه ابن‌خلدون فصل تصوف و اللمع فی‌التصوف.
۳. به تلبیس ابلیس مراجعه شود.

پایه‌گذاران تصوف) به کسی که لباس صوف (پشم) پوشیده بود گفت این لباس بدعت است. ما در آینده نیز در این مقوله سخنی به‌میان خواهیم آورد.

این بود قسمتی از اقوال و نظراتی که دربارهٔ اصل کلمهٔ صوفی و وجه تسمیهٔ آن گفته شده و آنچه در این میان بنظر می‌رسد این است که اگر کلمهٔ صوفی عربی باشد بی‌شک در اصل استعمال و تسمیهٔ این کلمه مناسبت پشمینه‌پوشی ملاحظه شده و به‌همین جهت در ابتدا صوفیه را به‌رهبانیت و تغییر رویه اسلام متهم می‌نمودند و از پشمینه‌پوشی آنان انتقاد می‌کردند چنانکه محمدبن سیرین یکی از دانشمندان قرون اولیه اسلام می‌گوید: قومی لباس پشمی می‌پوشند و چنین گمان می‌برند که این لباس عیسی‌بن مریم است درصورتی که رسول اکرم گاهی لباس کتان و گاهی پشم و گاهی پنبه دربر می‌کرد و سنت پیغمبر خودمان احق به‌اتباع و پیروی است.

ولذا بعضی از بزرگان صوفیه برای دفع این اعتراض به کلی از این موضوع شانـه خالی نمـوده و پشمینه‌پـوشی صوفیه را انکار می‌کنند.

«قشیری» یکی از مشایخ و نویسندگان بزرگ صوفیه در رساله‌ای که دربارهٔ تصوف پرداخته است، ضمن اشاره به‌اقوال (در زمینهٔ اشتقاق کلمه صوفی و تصوف) می‌نویسد:

اما قول آنهائی که گفته‌اند کلمهٔ صوفی از صوف مشتق است و «تصوف» یعنی لباس پشمینه‌پوشیدن چنانکه گویند «تقمص» وقتی که کسی پیراهنی دربر نماید البته این قول را وجهی است ولکن قوم و طائفهٔ صوفیه به‌لباس پشمینه مخصوص نگشته‌اند.

ولی ناگفته پیداست که این اظهار نظر در حقیقت یک بام و دو هـواست از طرفی اشتقاق کلمه صوفی و نسبت آن را به‌صوف قبول

می کنند ولی از طرف دیگر پشمینه‌پوشی اصحاب خود را منکر می‌شود چرا؟ برای این که به‌صرفهٔ مسلکشان نیست در اینجا باید پرسید پس به‌چه مناسبتی این اشتقاق و نسبت صورت گرفته است؟!

تعریف تصوف

اما دربارهٔ معنی تصوف و اینکه صوفی چه کسی را گویند باید اعتراف کرد که مشکل است یک تعریف جامع و مشخصی برای تصوف قائل شد زیرا تصوف همواره در تطور و تحول و تغییر بوده و در هر عصر و زمانی مفهوم جداگانه‌ای داشته است تصوف در قرن دوم یعنی در مکتب ابوهاشم کوفی و داود طائی و حسن بصری مفهومی غیر از مفهوم تصوفی که در مکتب جنید و بایزید بسطامی پرورش یافت داشته چنانکه صوفیگری جنید هم با صوفیسم امثال ابوسعید ابوالخیر و شمس تبریزی و مولوی دارای تفاوت فاحشی بوده است و همچنین در قرنهای بعدی که سیر آن در فصول آینده این کتاب به‌یاری خداوند متعال مشروحاً بیان خواهد شد.

البته بزرگان صوفیه صدها تعریف برای تصوف و معنی صوفی ذکر کرده‌اند و از هر کدام از مشایخ و رؤسای این فرقه چند تعریف در کتب مربوطه ازقبیل **کشف‌المحجوب** هجویری و **تذکرةالاولیاء** و جز اینها نقل شده تا آنجا که ابومنصور عبدالقادر بغدادی متوفی سال ۴۲۹ هجری (که یکی از علمای معروف نیشابور است) برحسب حروف ابجد از روی تألیفات بزرگان و مشایخ و اقطاب متصوفه در حدود یک‌هزار تعریف جمع‌آوری کرده است[1].

ولی باوجود همهٔ این تعریفات نتوانسته‌اند تعریف جامع‌الافراد و مانع‌الاغیاری برای تصوف بیان کنند و خود اینهمه اختلاف و

۱. طبقات سبکی، ج ۳، به‌نقل از **زهد و تصوف در اسلام**، ص ۸۶.

تغایری که در تعریفات آنها وجود دارد کاشف از این است که هر کدام مفهوم علی‌حده‌ای برای تصوف و صوفی قائل بوده‌اند[1].

در هر حال از مطالعهٔ اینگونه تعریفات و تاریخ تطورات تصوف این مطلب بطور اجمال به‌دست می‌آید که تصوف یک مسلک و طریقهٔ لغزنده و متغیری بوده که از زهد خشک و ترک دنیا آغاز شده و بالاخره به‌مبالغه‌آمیزترین معانی و اشکال وحدت وجود و عشق و فنا پایان یافته است و در بین این دو نقطه آغاز و پایان رنگهای مختلف و صور و اشکال و معانی گوناگونی نیز به‌خود گرفته است.

بنابراین باید گفت تصوف یک مذهب خاص و منظم و محدود نیست و با درنظر گرفتن علل پدیدآورندهٔ آن معلوم می‌شود که یک طریقهٔ التقاطی بیش نبوده و از به‌هم آمیختن عقاید و افکار گوناگونی بوجود آمده است و به‌همین جهت حد و حصاری به‌خود ندیده و همواره در طی قرون و اعصار متمادی (از قرن دوم تا به‌امروز) با مقتضیات و شرایط و افکار هر دوره تغییر شکل داده است و از این رو برای آشنا- شدن به‌تصوف هر دوره باید تمام آن مقتضیات و شرایط محیط و اوضاع را درنظر گرفت و تصوف را در قالبهای مختلف آن بررسی نمود.

شریعت در تصوف

حتی موضوع «شریعت» و مراعات مقررات و ظواهر شرع نیز در ازمنه و دورانهای مختلف در کادر تصوف یکسان تلقی نمی‌شد و به مقتضیات زمان و مکان در نظر مشایخ صوفیه فرق می‌کرد.

فی‌المثل در آغاز ظهور تصوف، با قطع‌نظر از شاخ و برگهای اضافی پایه اصلی آن را همان تزهد و تعبد و تمسک فوق‌العاده به

1. به کتابهای کشف‌المحجوب ص ۲۹-۲۸-۲۷ و اللمع ص ۲۵ و نیز عوارف- المعارف و رساله قشیریه مراجعه شود.

ظواهر شرع و عبادات و مقررات دینی تشکیل می‌داد ولی پس از مدتی چنانکه سابقاً نقل کردیم مشایخ صوفیه کمتر به‌شریعت عنایت و توجه داشتند و بیشتر به‌مسائل عرفانی از خود علاقه نشان می‌دادند و همچنین این موضوع در نوسان بود: گاهی مشایخ صوفیه به‌مقتضای زمان شرع را از شروط تصوف می‌شمردند و گاهی هم به‌ظواهر شرع اهمیت نمی‌دادند و گاهی هم قیودی می‌گذاشته‌اند[1].

تا اینکه پس از مدتی موضوع شریعت و طریقت در تصوف مطرح گردید و صوفیه خود را پیرو طریقت شمردند و شریعت را برای مراحل ابتدائی سلوك دانستند و کم کم حقیقت نیز اضافه شد آنگاه گفتند: شریعت، طریقت، حقیقت!!!

۱. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۱۹۵.

دورنمائی از تصوف در اولین دوران تکون آن
(۱۵۰-۲۵۰ ه)

مطالعهٔ نخستین دوران تصوف در تاریخ اسلام که از نیمهٔ قرن دوم هجری آغاز و در نیمهٔ دوم قرن سوم با فوت سری‌سقطی (۲۵۳ هجری) مرشد و استاد جنید بغدادی پایان می‌یابد نظر به‌خصوصیات و امتیازاتی که از نقطه‌نظر طرز صوفیگری و وضع خاص فرقه نیمه متشکل صوفیان در این دورهٔ کوتاه مشاهده می‌شود و نیز به‌جهت اختلاف فکری و عملی که بین صوفیان این دوره و صوفیان دوره‌های بعد وجود دارد حائز اهمیت فراوان بوده و از نظر درك ماهیت این جنبش حاد فکری و چگونگی تطورات و تحولات زیادی که در آن رخ داده است کمال ضرورت را دارد و درحقیقت می‌توان گفت که مطالعهٔ دقیق مشخصات و خصوصیات ایـن دوره اساس بررسیها و استنتاجات تاریخی بعدی را تشکیل می‌دهد.

آنچه بطور اجمال در این‌باره می‌توان گفت این است که تصوف در این دوره مراحل ابتدائی خود را می‌پیمود و اصول و تعالیم اساسی آن از یك نوع زهد افراطی و رهبانیت و فقر اختیاری و ریاضت نفسی و صورت ساده‌ای از باطن‌جوئی شریعت اسلام تجاوز نمی کرد و صوفیان سرشناس آن دوره ازقبیل ابوهاشم کوفی و داودطائی و ذوالنون‌مصری

و معروف کرخی و ابراهیم ادهم و حاتم اصم و ابوحامد بلخی ومحاسبی و ابوالعباس حمزة‌بن محمد هروی و سری‌سقطی و یحیی‌بن معاذ بطور متفرق در شهرهای کوفه و بصره و شام و مصر زندگی می کردند و هنوز مرکز ثابتی برای صوفیان بوجود نیامده بود.

صومعه ها و خانقاهها بیشتر جنبهٔ خصوصی و فردی داشت و موضوع ارشاد و مراسم و آداب مرید و مرادی نیز شکل منظم و مرتبی به‌خود نگرفته بود.

افراد این فرقه باوجود اینکه معمولاً مورد اعتراض فقها و دانشمندان دینی بودند و از نظر مبانی اسلامی روش آنان افراطی و منحرف و مورد نکوهش قرار می‌گرفت ولی آنها توانسته بودند با همان روش خاص و منطق به‌ظاهر جالب خود افکار عمومی را به‌خود جلب نموده محبوبیتی کسب نمایند و همین توجه و محبوبیت عمومی بود که آنان را در برابر مخالفین سرسخت و نسبت انحراف و زندقه حمایت و تشویق می‌نمود.

این محبوبیت بیشتر معلول دو جهت بود یکی اینکه تعلیمات و دستورات عملی و اخلاقی که اسلام در زمینهٔ زهد و عدم دلبستگی یک‌جانبه نسبت به‌زخارف و مشتهیات دنیوی داشت در اذهان عموم مسلمین رسوخ و جا گرفته و مردم مدح زهد را در کتاب و سنت خوانده و یا شنیده بودند و پارسائی و وارستگی در نظر آنان یکی از بزرگترین فضائل و کمالات اخلاقی و معنوی محسوب می‌شد.

و از این رو چون صورت ظاهر صوفیان و تارکین دنیا رامی‌دیدند گفتارهای دقیق و جالب و روش تعبد و ریاضت کشی و تزهد آنان را به‌حساب زهد اسلامی گرفته و بدان به‌نظر اعجاب و تحسین می‌نگریستند و البته شدت علاقه‌ای که صوفیان این دوره نسبت به آداب و ظواهر شرع و حتی مستحبات از خود نشان می‌دادند خود

در جلب‌توجه عامه تأثیر بسزائی داشت بخصوص اینکه این عده ظاهراً از هر نوع اتهام مربوط به‌دنیاپرستی بر کنار بودند و به‌گرد ریاست و جاه‌طلبی و مرید و مرادی و اخاذی از مردم نمی‌گشتند و برخلاف صوفیان دوره‌های بعد از برتری‌جوئی و بدگوئی از پیروان شریعت و فقها و دانشمندان اسلامی و دسته‌بندی علنی احتراز می‌جستند.

جهت دیگر که اقبال و محبوبیت عامه را نسبت به‌این عده ایجاب می‌نمود وضع فاسد اجتماعی و اخلاقی آن دوره بود که مردم را از دستگاه حاکمه و وضع تجمل‌پرستی و عیاشی طبقات دنیاپرست و ستم‌پیشه بیزار و از دنیاداری متنفر می‌ساخت و طبیعی است بر اثر فشاری که از احساس ظلم و فساد بر روح و احساسات دینی مردم وارد می‌شد آنان را به‌عصیان و بدبینی و یک طرز تفکر منفی دربارۀ وضع موجود سوق می‌داد و عکس‌العمل این روحیه و طرز تفکر همان اقبال و توجه به‌مردمانی بود که بصورت ظاهر، خود را از تمام آلایشهای دنیوی بدور داشته و به‌همه چیز دنیا پشت‌پا زده و زهد و پارسائی پیشه نموده بودند.

این موضوع بقدری در روحیه عامه مسلمین تأثیر داشت که حتی هارون‌الرشید خلیفۀ مقتدر عباسی به‌ناچار بنابه مشورت و صلاحدید دوراندیشان و وزرای دربار از این نکتۀ حساس استفاده نموده و شبانه برای دیدار فضیل عیاض زاهد معروف آن زمان به کلبۀ محقر وی رفت و از او پندها و اندرزهای فراوان گرفت!

و نیز چندین‌بار دیگر با افراد سرشناس این فرقه در دربار خلافت تماس گرفت و در برابر نصایح و اندرزهای آمرانۀ آنها چشم فشرد و اشکها ریخت.

در اینجا بمنظور مطالعه و بررسی وضع صوفیگری و خصوصیات

صوفیان این دوره از توضیح و تشریح چند موضوع که در حقیقت می‌توان آنها را بعنوان مشخصات اصلی این دوره معرفی کرد ناگزیریم.

رهبانیت و ترک دنیا اولین شکل تصوف

همانطوری که در ضمن بحثهای گذشته اشاره نمودیم اولین شکل تصوف که بطور بیسابقه از نیمهٔ قرن دوم هجری در تاریخ اسلام ظاهر گشت همان روش رهبانیت و ترک دنیا بود که به‌جای تعلیمات معتدل اسلامی بعنوان زهد و پارسائی در میان جمعی از افراطیون مسلمان که عده‌ای از آنان تازه مسلمان نیز بودند رواج پیدا کرد.

طرز فکر عجیب و رفتار خشن این عده دربارهٔ دنیا و مظاهر آن از نمونه‌ها و داستانهائی که ذیلاً از کتابهای بیوگرافی صوفیه از قبیل **تذکرةالاولیاء** و **نفحات‌الانس** نقل می‌شود بخوبی نمایان است.

داود طائی متوفای سال ۱۶۵ هجری گوید: ای پسر اگر سلامت خواهی دنیا را وداع کن، اگر کرامت خواهی، برآخرت نیز تکبیرگوی!

گویند وی پس از آنکه به‌ملاقات حبیب راعی رسید دیگر روی از دنیا برتافت و کتب خویش در آب انداخت و از مردم عزلت گرفت و اعراض از دنیا را تا آن‌حد رسانید که نان در آب می‌نهاد و آن را می‌آشامید تا خوردن و آشامیدن را یکی کند.

گویند خانهٔ وسیع و بزرگی داشت و هرقسمت از آن ساختمان که ویران می‌شد به قسمت دیگر می‌رفت از او پرسیدند چرا تعمیرخانه نمی‌کنی گفت با خدا عهد کرده‌ام که به‌آبادانی دنیا نپردازم و بدین ترتیب تمام خانهٔ اوویران گردید.

از داود پرسیدند چرا ازدواج نمی‌کنی گفت جرئت فریب‌دادن زن مؤمنی را ندارم!

در **تذکرةالاولیاء** نقل می‌کنند که روزی هارون‌الرشید بنا به

شفاعت و وساطت ابویوسف قاضی معروف به‌خانهٔ داودطائی باریافت و به‌وعظ و نصیحت وی گوش فراداد و بسیار اشک فشاند!

ابراهیم ادهم که در بین سالهای ۱۶۱-۱۶۶ از دنیا رفته‌است در کتب صوفیان داستان‌شگفت‌انگیزی دارد که بامختصر تأمل ومقایسه با شرح حالی که به‌بودا نسبت داده‌اند خیالی بودن آن روشن می‌شود. مشروح این داستان در **تذکرةالاولیاء** نقل شده ولی ما به‌جهت اختصار به‌نقل **نفحات‌الانس** اکتفا می‌کنیم.

بنا به‌نقل اخیر ابراهیم ادهم از شاهزادگان بلخ بوده و وقتی بعنوان تفریح به‌شکار رفته بود صدائی شنید که هان ابراهیم ترا برای این کار نیافریده‌اند.

درهمان حال انقلابی دروی پدید آمد. توبه کرد و سر به مکه نهاد و با عده‌ای از سران صوفیه آن زمان ملاقات نمود و دست به‌طریقت زد.

گویند ابراهیم ادهم وعلی بکار و حذیفه مرعشی وسلم خواص دوست یکدیگر بودند و عهده نموده بودند که چیزی جز حلال نخورند و چون از یافتن حلال بی‌شبهه باز ماندند به‌مقدار ضرورت اکتفانمودند تا آنجا که نقل می‌کنند روزه‌های هفتگی می‌گرفت و روزهای جمعه با نیم قرص نان افطار می‌کرد. در **تذکرةالاولیاء** می‌نویسد: وی به‌همین ترتیب نه سال در غاری بسر برد!

از معروف کرخی متوفای ۲۰۰ هجری نقل می‌کنند روزی کسی از او نصیحت خواست وی گفت بترس از آنکه خداوند ترا در غیر زی درویشان ومسکینان بیند.

گویند وی پس از آنکه به‌آیین اسلام گروید به‌داودطائی پیوست و به‌ریاضت و ترک دنیا پرداخت تابه‌زهد و تصوف معروف گشت از گفتار اوست که از وی نقل می‌کنند که گفت من راه وروشی می‌دانم

که انسان را به‌خدای می‌رساند و آن اینکه از کسی چیزی نخواهی و مالک هیچ چیز نشوی تا کسی از تو چیزی نخواهد! و در آخرین دقایق عمر خود وصیت کرد که تنها پیراهن وی را به‌صدقه دهند تا همان‌طوری که برهنه به‌دنیا آمده از دنیا نیز برهنه رود.

فتح بن علی الموصلی متوفای ۲۲۰ هجری نیز از زهاد و تارک دین دنیا محسوب می‌شود گویند روزی به‌ملاقات بشر حافی که از زهادافراطی معروف آن زمان بود و به‌سال ۲۲۷ ازدنیا برفته‌است آمد وخوردنی‌خواست و پس از صرف طعام مقداری نیز در گوشهٔ گلیم نهاد و به‌همراه برد. دخترکی این بدید و زبان به‌اعتراض گشود که گویند فتح پیشوای متوکلان است و وی اینک طعام با خود می‌برد. بشر حافی چون این سخن بشنید گفت: فتح به‌شما درس توکل می‌آموزد که چون توکل صحیح شود چنین کاری خلاف نباشد!

گویند روز عید اضحی از کوچه‌ای می‌گذشت دید مردم قربانی می‌کنند و از مشاهدهٔ آن انقلابی در او پیدا شد و گفت بارخدایا تودانی که من از مال دنیا چیزی ندارم که قربانی کنم من این دارم در این هنگام انگشت بر گلو نهاد و در خاک غلتید و بدین‌طریق چشم ازجهان بربست.

دیگر از صوفیان معروف این دوره حاتم‌بن‌عنوان اصم است که سال وفات او را ۲۳۷ هجری نوشته‌اند. از وی نقل می‌کنند که‌گفت: هرکس به‌طریق تصوف آید باید چهار نوع مرگ برخود هموارسازد:

۱. مرگ سفید که عبارت از گرسنگی است.
۲. مرگ سیاه که صبر و تحمل نمودن درمقابل آزار مردم‌است.
۳. مرگ سرخ که عبارت از مخالفت با نفس و مشتهیات آن است.
٤. مرگ سبز که برای پوشش و لباس پاره برهم دوختن است.

و نیز گوید هربامداد شیطان به‌من می‌گوید: چه خواهی خورد؟ من نیز در پاسخ می‌گویم: مرگ! می‌گوید: چه خواهی پوشید؟ پاسخ می‌دهم: کفن! بالاخره می‌پرسد: کجا خواهی بود؟ می‌گویم درگور!

از سران بزرگ صوفیهٔ این عصر حارث محاسبی متوفای ۲۴۳ هجری است که تعلیمات و گفتارهای وی در تصوف نقش مهمی داشته وعده‌ای از صوفیان دوره‌های بعد طریقهٔ خود را منسوب به‌وی‌دانند.

گفتارهای وی در زمینهٔ زهد و رضا و توکل و محاسبه شباهت زیادی به‌تعالیم انجیل و رهبانان مسیحی دارد.

گویند وی کتابهائی نیز در زمینه های فوق به‌رشتهٔ تحریردرآورده است که از آن جمله کتاب **التفکر والاعتبار** را می‌توان نام برد.

حارث محاسبی عقیدهٔ خاصی دربارهٔ رضا دارد وی مرتبهٔ رضا را از حالات (به‌اصطلاح صوفیه) می‌داند که از امور اکتسابی و اختیاری نبوده بلکه حالتی است که درضمن مراحل سلوك به‌سالک دست‌می‌دهد به‌عقیدهٔ وی کسی می‌تواند راه به‌مقامات سلوك یابد که نفس خود را به‌ریاضت و مجاهده رام کرده باشد.

ابوعبدالله حنیف شیرازی متوفای ۳۳۱ که خود از مشایخ بنام صوفیان دورهٔ دوم بشمار می‌رود دربارهٔ وی گوید: از مشایخ وپیران متقدم پنج کس شایستهٔ پیروی صوفیان است. و بقیه را تنها قبول باید و از آن پنج تن ابتدا حارث محاسبی را بشمار می‌آورد، آنگاه می‌گوید: چون اینان بین علم و حقایق طریقت تصوف جمع نموده‌اند.

یکی دیگر از بنیانگذاران اولیه نهضت تصوف که از بزرگترین شخصیتها و استوانه های تصوف در دورهٔ اول بشمار رفته است شخصی است به‌نام ذوالنون مصری که داستانهای اسرارآمیز و پراز عجائبی از او نقل کرده‌اند وگویند وی‌را مردم‌مصر زندیق و آدم مرموزی‌می‌دانستند.

وی مرد سیاحی بوده و خاطرات عجیبی از مسافرتهای وی نقل

می کنند که از آن جمله ملاقات با یک‌عده افراد مرتاض و تارك دنیا و شوریده دل می‌باشد، ولی مشخصات و نام ونشان این افراد همچنان مجهول و نامعلوم مانده و تذکره‌نویسها در این باره به‌عناوین مبهمی اکتفا نموده‌اند و هیچ بعید نیست که داستانهای مزبور نیز مانند داستان ابراهیم ادهم و سایر حکایات حیرت‌انگیز دیگری که از مشایخ قدیم خود نقل می کنند ساختهٔ خیال‌پردازیهای صوفیانه پیران مریدپرور باشد.

تنها در این میان از شخصی به‌نام اسرافیل نام برده شده که گویا ذوالنون به‌جهت مسئله‌ای برای دیدار وی به‌غرب رفته است.

در نفحات‌الانس شخص نامبرده را چنین معرفی می کند: اسرافیل از مقدمان است شیخ‌الاسلام گفت که وی از پیروان ذوالنون مصری است از مغرب بوده و به‌مصر رسیده بوده وی را سخنان است بسیار در زهد و توکل و معاملات نیکو.

گویند ذوالنون مصری طریقهٔ زهد و ریاضت کشی و توکل را از شخص زاهدی که در خارج شهر در صومعه‌ای بسر می‌برده فرا گرفته و پس از ملاقات باوی طریقهٔ تصوف را پیشهٔ خود ساخته است.

ذوالنون مصری می‌گوید: زاهد مزبور را دیدم خویشتن را از درختی آویخته و با خود چنین می‌گفت: ای تن بامن مساعدت کن برای عبادت و بندگی وگرنه همچنین بدارمت تا از گـرسنگی جان دهی با مشاهدهٔ این حالت حالم منقلب شد و گریه به‌من دست داد عابد صدای گریه مرا شنید و آواز داد کیست که بر کسی که شرمش اندك و جرمش بسیار است رحم می کند، نزدیك رفتم سلام کردم و از حالش جویا شدم گفت تن من با من قرار نمی کرد و می‌خواهد با مردم معاشرت و آمیزش کند، چون حالت تعجب مرا دید گفت ندانسته‌ای که‌معاشرت با خلق همه چیز بدنبال آرد آنگاه گفت اگر از من زاهدتر خواهی به

این کوه بشتاب ذوالنون می‌گوید: چون به‌آن کوه رسیدم جوانی دیدم در صومعه نشسته و یک پای خویش بریده و به‌بیرون صومعه انداخته است نزدیک شدم وسلام کردم از حال وی استفسار نمودم گفت روزی بردر صومعه نشسته بودم زنی از اینجا بگذشت، دلم براو متمایل گشت و به‌قصد تعقیبش یکپای از صومعه بیرون نهادم آوازی شنیدم که شرم نداری پس از سی سال عبادت اطاعت شیطان می‌کنی از این روی آن پای را بریدم تاچه پیش آید آنگاه او نیز مرا به‌مردی زاهدتر از خود حواله داد که به‌ملاقات وی نیز نائل گشتم...[1]

دیگر از صوفیان معروف این دوره سری سقطی متوفای سال ۲۵۳ هجری و شاگردمعروف کرخی است که به‌زهد وریاضت و ترك دنیا اشتهار داشت.

گویند ابتداد کانی‌داشت روزی بازار آتش گرفت و دکان وی نیز درکام آتش فرو رفت جریان را به‌اطلاع سری رسانیدند در پاسخ گفت من نیز فارغ شدم! و از آن‌پس تمام دارائی خود را به‌درویشان داد و ترك دنیا پیش گرفت.

شاگرد وی جنید بغدادی می‌گوید: سری سقطی را جز به‌بیماری مرگ به‌حالت خواب ندیدم!

و نیز ابوحامد بلخی متوفای سال ۲۴۱ هجری و ابوتراب نخشبی متوفای ۲۴۵ وزکریابن یحیی هروی متوفای ۲۵۵ و یحیی‌بن‌معاذ رازی متوفای ۲۵۸ هجری را از صوفیان این دوره بشمار آورده‌اند که درشرح حال همهٔ آنها موضوع ترك دنیا و ریاضت کشی وزهد بیش از همه جلب توجه خواننده را جلب می‌کند.

این عده معمولاً از نظر اشتغالات دنیوی بیکار بودند و از کسب و کار و زن و بچه و مال و تمام مشتهیات نفسانی چشم پوشیده و در

۱. **تذکرةالاولیاء**، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۲.

خوراك و پوشاك به‌حداقل و ضروری اکتفا نموده بودند و اکثراً به به‌حالت تجرد و انقطاع وصومعه‌نشینی بسر می‌بردند.

فقر اختیاری

از این‌رو همواره به‌حالت فقر و تنگدستی زندگی می‌کردند و معاش آنها از راه صدقاتی که از مسلمانان دریافت می‌نمودند تأمین می‌شد و حالت فقر در نظر آنان یکی از فضائل و امتیازات حسنهٔ آنها بشمار می‌رفت.

چنانکه روزی مردی ده‌هزار درهم نزد ابراهیم ادهم آورد تا تقدیم وی کندولی ابراهیم همه را رد کردودر مقابل گفت: تومی‌خواهی با ده‌هزار درهم نام مرا از دیوان فقر محو کنی[1]!؟

ابراهیم خواص که از صوفیان اواخر این دوره است می‌گوید: فقر رداء شرف و لباس مرسلین و زینت صالحین و تاج متقین...است[2].

البته اصطلاحاتی که بعدها دربارهٔ فقر در میان صوفیان معمول گردید در گفتار صوفیان این دوره دیده نمی‌شود و در حقیقت فقر به همان معنی لغوی و جنبهٔ عملی آن مورد توجه صوفیان این دوره بوده است و اما فقر به‌معنی عرفانی و جنبهٔ نظری آن مانند سایر مسائل عرفانی دیگر مخصوص دوره‌های بعد می‌باشد.

مشخصات دیگر این دوره

اصولاً در این دوره صوفیان زبان خاص و اسرار ناگفتنی ومطالب عرفانی نداشتند و اگر نغمه هائی از امثال رابعه عدویه و ذوالنون‌مصری و سری سقطی دربارهٔ معرفت و محبت و باطن‌جوئی شنیده می‌شد بسیار

---

۱. نقل از رسالهٔ قشیریه.

۱. اللمع فی‌التصوف، چاپ لیدن، ص ۴۸.

ساده و سطحی بود و از مقتضیات افکار محیط و استنباطات شخصی از احادیثی که در آن عصر نقل می‌شدو بالاخره‌از آنچه که از زبان رهبانان و تارکین دنیای مسیحی آن زمان می‌شنیدند تجاوز نمی کرد.

خوانندگان محترم نمونهٔ روش عملی و طرز فکر و گفتار عرفای این دوره را در زمینهٔ مقام عارف و معرفت و عشق و رضا و توکل و مسائل دیگر در مباحث آینده مطالعه خواهند نمود.

بطور کلی صوفیان این عصر چندان از شریعت و متشرعه فاصله نگرفته‌اند و تنها نقطه ضعفی که در رویه آنها مورد اعتراض قرارمی گرفت روش تند و افراطی آنها دربارهٔ ترك دنیا وپشمینه پوشی و فقر بود که در نظر فقها و متشرعین مخالف روش معتدل اسلام محسوب می‌شد.

اصولاً تصوف در این دوره چندان تشکل و مرکزیتی بخود ندید و همانطوری که در گذشته یادآور شدیم اکثر صوفیان این دوره با سیاحت و دورگردی و خانه بدوشی زندگی می کردند و عمده اقامت آنها در مصر و سوریه و عراق بود.

مذهب در تصوف

مقارن باظهور تصوف انشعابات دیگری نیز در میان مسلمین روی داد که براثر آن گروههای مختلفی که با یکدیگر دراصول عقاید و هم در احکام فرعی اختلاف عقیده داشتند در جامعه اسلامی پیدا شدند.

از نظر اصول عقاید دسته هائی از قبیل اشعری و معتزلی و در احکام فرعی وفقه نیز مذاهب: حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی بوجود آمدند.

مردم متشرع آن زمان هرکدام بنا به‌مقتضیات محیط و ذوق شخصی و شایعاتی که جهات سیاسی نیز در آن دست در کار بودپیروی

مذهبی را انتخاب نموده و به‌فتاوی یکی از چهار فقیه نام برده عمــل می کردند.

در مقابل فرقه ها و مذاهب مزبور گروه ممتاز دیگری نیز وجود داشت که عمده مشخص مذهب آنها عقیدهٔ خاصی بود که آنها دربارهٔ مسئله خلافت داشتند.

آنها معتقد بودند که پیغمبر اکرم(ص) در زمان حیات خود بنا به‌فرمان الهی شخص علی‌بن‌ابیطالب را به‌امامت و جانشینی خود تعیین نمود ولی دستور پیامبر اسلام پس از رحلت وی به‌مورد اجرا گذاشته نشد و افراد ناصالحی زمام امور مسلمین را به‌دست گرفته و منصب خلافت را اشغال نمودند.

و به‌عقیدهٔ آنها پس از امام‌علی‌بن‌ابیطالب دو فرزند بزرگوار آن حضرت به‌ترتیب به‌امامت و پیشوائی دینی رسیده و پس از شهادت امام حسین‌بن‌علی امامت به‌فرزندان آن حضرت به‌ترتیبی که شخص رسول‌اکرم تعیین نموده بود انتقال یافته است.

گروه مزبور که به‌نام شیعه و در زبان مخالفین بعنوان رافضی ها اشتهار داشتند در اصول و فروع پیروانهٔ اهل بیت بودند و از این رو آنان را در مقابل مذاهب اربعهٔ سابق الذکر به‌نام «جعفری» نیــز می‌نامیدند.

در این میان صوفیان این دوره (۲۰۵۰-۱۵۰) نیز که پایبند به‌احکام و دستورات و ظواهر شرعی بودند از نظر مذهبی از مذاهب اربعهٔ اهل سنت پیروی می کردند و به همین لحاظ در جبههٔ مخالف پیروان ائمهٔ اهل بیت قرار داشتند و با وجود اینکه متصوفهٔ این عصر با چند تن از ائمه اهل بیت همعصر بودند ولی در تاریخ و اخبار شیعه از تماس آنان با ائمه‌اهل‌ـ بیت جز در موارد معدودی که ذیلاً بیان می‌شود سخنی بمیان نیامده است.

ما در بحثهای گذشته دو مورد از این تماسهای استثنائی را از نظر خوانندگان محترم گذراندیم.

یک مورد مربوط بـه گفتگـوی سفیان ثـوری و جمعی از صوفیان هم‌مسلک او با امام جعفرصادق(ع) بود که امام بطور مشروح پاسخ اعتراضات آنها را از کتاب و سنت بیان نمود و مورد دوم دربارهٔ اعتراض صوفیه خراسان به‌امام‌علی‌بن‌موسی‌الرضا(ع) به‌هنگام اقامت آن‌حضرت در خراسان بود که در اینجا نیازی به‌تکرار آن دو نمی‌بینیم.

مورد دیگر ملاقاتی‌است که سفیان ثوری همراه با یک مرد قرشی با امام جعفرصادق(ع) می‌کنند و ما اینک شرح این ملاقات را از **اصول‌کافی** در اینجا نقل می‌کنیم:

سفیان ثوری روزی از یک مـرد قرشی که از اهالی مکه بـود درخواست نمود که وی را به‌خدمت امام جعفر صادق(ع) راهنمائی کند. مرد قرشی‌می‌گوید باسفیان‌ثوری‌به‌سوی محل‌اقامت امام(ع) رهسپار شدیم و هنگامی به‌امام(ع) رسیدیم که امام(ع) سوار برمرکب شده آماده حرکت بـود.

سفیان ثوری عرض کرد یا اباعبدالله حدیث خطبهٔ مسجدخیف را برای ما بازگوی.

امام(ع) فرمود اکنون مـرا به‌خود واگذار تا به‌دنبال کار خود بروم الآن من سوار شده‌ام. هنگامی که بازگشتم حدیث مزبور را [illegible] می‌گویم.

سفیان اصرار کرد و امام (ع) را به‌قرابتی که با رسول خدا [illegible] دارد قسم داد. مرد قرشی می‌گوید: در این هنگام امام(ع) از اسب [illegible] آمد و سفیان از امام(ع) درخواست نمود که قلم و کاغذی [illegible] کند تا بتواند آن را یادداشت نماید پس از آنکه درخواست [illegible] عملی شد امام(ع) فرمود: بنویس! بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم [illegible]

امام(ع) خطبهٔ رسول‌الله را که در مسجد خیف انشاء فرموده بود برای سفیان املاء نمود[1].)

سفیان خطبه را نوشت و بار دیگر از لحاظ امام(ع) گذرانید مرد قرشی می‌گوید: امام(ع) سوار براسب شد و من هم با سفیان‌ثوری براه افتادیم...

در راه به‌سفیان‌ثوری گفتم به‌خدا قسم ابوعبدالله ترا به‌چیزی ملزم ساخت که هرگز از گردن‌تو ساقط نمی‌شود. سفیان‌گفت: آن‌مطلب کدام است؟ گفتم: سه چیز است که دل هیچ مسلمانی را از آن گریز نیست.

اول: اخلاص در عمل که مامعنی آن را دانسته‌ایم.

دوم: نصیحت کردن به‌ائمهٔ مسلمانان اما کیانند آن پیشوایانی که نصیحت نمودن آنان برما واجب است آیا معاویه فرزند ابوسفیان است یا یزیدبن معاویه و یا مروان حکم و از اینگونه افرادی که شهادت آنان مقبول نیست و نماز در پشت سرآنان صحیح نمی‌باشد؟

سوم: لزوم شرکت در جماعت آنان‌منظور از این جماعت‌چیست؟ آیا منظور فرقهٔ مرجئه است که معتقدند کسی که نماز نخواند و روزه نگیرد و از جنابت غسل نکند و کعبه را ویران سازد و با مادر خویش ازدواج نماید چنین کسی بر، ایمان جبرئیل و میکائیل است[2] و یامنظور

---

۱. متن خطبه چنین است: **نصرالله عبداً سمع مقالتی نوعاها و بلغها من لم تبلغه یا ایهاالناس لیبلغ الشاهدالغائب فرب حامل فقه لیس بفقیه و رب حامل فقه الی من هوافقه منه ثلث لایغل علیهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل‌لله والنصیحة لائمةالمسلمین واللزوم لجماعتهم فان دعوتهم محیط من‌ورائهم المؤمنون اخوة تتکافی دمائهم و هم یدعلی من سواهم یسعی بذمتهم ادناهم، اصول‌کافی.**

۲. مرجئه فرقه‌ای از مسلمین هستند که معتقدند اگرکسی ایمان داشته باشد دیگر هیچ معصیتی بر او زیانی نمی‌رساند و از آنجا که به‌عقیدهٔ این عده عمل ←

فرقه قدریه است که اعتقاد آنان براین است، که آنچه خدا خواست تحقق نمی‌پذیرد ولی آنچه مشیت شیطان بر، آن تعلق گیرد هستی یابد و یا جماعت حروریه است که از علی‌بن ابیطالب برائت می‌جویند و به او نسبت کفر می‌دهند[1] یا اینان فرقهٔ جهمیه است که می‌گوید هرچه هست معرفت خداست و ایمان جز معرفت چیز دیگری نیست[2]!؟

سفیان با تعجب پرسید پس اینها چه می‌گویند (منظورش عقیدهٔ اهل بیت بود) گفتم اینها می‌گویند: علی‌بن ابیطالب است آن امامی که نصیحت او برما واجب است و ملازمت جماعتشان هم همان اهل بیت می‌باشد.

مرد قرشی می‌گوید: سفیان چون این بشنید کاغذ را گرفت و پاره کرد آنگاه به من گفت کسی را از این کاغذ با خبر نکن!

در بعضی از کتب اخبار جریان تشرف داودطائی نیز خدمت امام‌جعفر صادق(ع) نقل شده که داودطائی از امام(ع) درخواست وعظ و اندرز می‌کند و امام (ع) پس از تعلل زیاد او را به‌چند جمله نصیحت نموده و درضمن متذکر می‌شود که این نصایح او را سودمند

در رتبهٔ متأخر از نیت و اعتقاد می‌باشد لذا آنها را مرجئه می‌گویند چون ارجاء در لغت عرب به‌معنی تأخیر انداختن و مهلت دادن آمده است.

۱. حروریه فرقه‌ای از خوارج است که ابتدا آنان در حروراء یکی از دهکده‌های کوفه گردهم آمده و به‌جریان صفین اعتراض نمودند و از این جهت آنان را حروریه نامیدند.

۲. جهمیه پیروان جهم‌بن صفوان و از جبریه هستند و به‌عقیدهٔ آنها افعال [illegible] معلول اراده و اختیار او نیست انسان مانند کاهی است که باد [illegible] طرف و آن طرف حرکت می‌دهد و همه معلول ارادهٔ حق تعالی می‌باشد و [illegible] بهشت و دوزخ خلود و ابدیت نیست و ایمان عبارت از معرفت قلبی است و در آن شدت و ضعفی نیست عمل و گفتار تأثیری در ایمان ندارند و ایمان انبیا با ایمان دیگران یکسان است!! و دربارهٔ معاد نیز عقاید سستی دارند.

نخواهد شد.

عده‌ای جابربن حیان یکی از شاگردان و اصحاب برجستهٔ امام صادق (ع) را که در رشته‌های مختلف علوم تضلع و مهارت داشت و کتابهای متعددی در زمینه علوم گوناگون به رشته تحریر درآورده است به نام صوفی یاد نموده و از وی به «جابربن حیان صوفی کوفی» تعبیر نموده‌اند.

ابن ندیم در الفهرست می‌گوید وی به نام صوفی معروف بود و علی بن یوسف قفطی در تاریخ الحکماء می‌نویسد: وی متبحر و حامل علم بود و به علم باطن اشتهار داشت.

البته در اینکه جابربن حیان از شاگردان خاص امام صادق (ع) بوده شبهه و تردیدی نیست و این موضوع از کتابهائی که به قلم وی نگاشته شده بخوبی نمایان است.

یکی از رجال و شخصیتهای بزرگ علمی معاصر در این باره می‌نویسد: «من پنجاه رسالهٔ خطی قدیمی را دیده‌ام که در تمام آن جابر می‌گوید: «جعفر (ع) به من گفت»، «جعفر (ع) برمن املاء نمود»، «مولای من جعفر (ع) برمن روایت کرد».

ولی صوفی نامیدن وی جز یک اشتباه لفظی نمی‌تواند باشد و بطوری که از شرح حال جابربن حیان برمی‌آید ظاهراً وی را به جهت تضلع و مهارتی که در علوم مختلف و از جمله علوم معقول داشته «سوفی» می‌گفته‌اند و شباهتی که بین دو کلمهٔ «سوفی» با سین به معنی منسوب به حکمت و دوستدار فلسفه با کلمهٔ «صوفی» بمعنی اصطلاحی آن وجود دارد مایه اشتباه و تحریف شده و از اینرو از وی به جابربن حیان صوفی تعبیر کرده‌اند.

و نیز ممکن است این تعبیر از آن جهت باشد که عده‌ای از نویسندگان بین زهاد مسلمین و فرقهٔ صوفیه فرقی نگذاشته و اغلب بزرگان مسلمین را که به پرهیزکاری و پارسائی و زهد معروف بودند

در ردیف صوفیان به‌شمار آورده‌اند مخصوصاً که دیده‌اند تذکره‌نویسهای صوفیه افرادی از قبیل امام باقر (ع) و امام صادق(ع) و ابوحنیفه و شافعی و احمد حنبل و اویس قرنی و امثال آنها را در زمرهٔ صوفیان در کتب خویش ذکر نموده‌اند.

بدیهی است که اعتقادی که فرقه های مذهبی مسلمین به شخصیتهای مذکور دارند بدین ترتیب می‌تواند مایه کسب نام نیک برای صوفی که همواره مورد طعن متشرعه هستند باشد.

چنانکه شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** بایزید بسطامی را شاگرد امام جعفر صادق(ع) معرفی کرده و نیز نوشته شده که وی عنوان سقائی امام (ع) را داشته است.

ولی این مطلب به هیچوجه صحت ندارد زیرا وفات امام صادق(ع) در سال ۱۴۸ هجری و وفات بایزید در سنهٔ ۲۶۱ یعنی درست ۱۱۳ سال بعد از فوت امام صادق(ع) بوده است وبنا به‌نقل دیگر که جامی در **نفحات‌الانس** آن را نقل می کند بایزید بسطامی ۱۹۲ سال پس از فوت امام صادق(ع) یعنی در سنهٔ ۳۴۰ هجری چشم از جهان بربسته‌است.

در صورتی که جامی در **نفحات‌الانس** که بیش از **تذکرةالاولیاء** مورد اعتماد است می‌نویسد بایزید از اهل رأی بود و چون شوری در دل وی افتاد مذهب درآن پدید نیامد[1].

بطوری که شهرستانی در کتاب **الملل‌والنحل** می‌نویسد: اصحاب رأی فرقه‌ای از اهل سنت هستند که پیرو ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت‌...

۱. **نفحات‌الانس**، ص ۵۶.
باید توجه داشت که ما ذکر بایزید بسطامی را از آن جهت در اینجا به‌میان آوردیم که عده‌ای وی را نیز از طائفه اولی و صوفیان دوره اول تصوف بشمار آورده‌اند ولی ما به‌جهت تباین فکری که بین او و سایر صوفیان دوره اول دیده می‌شود وی را از صوفیان دوره دوم شمرده‌ایم.

مذهب حنفی می‌باشند.

تذکره‌نویسهای صوفیه معروف کرخی را که سر سلسلهٔ اکثر فرقه های صوفیه است دربان امام علی بن موسی الرضا (ع) بشمار آورده‌اند. شیخ عطار می‌نویسد:

نقل است شیعه روزی بر در امام علی بن موسی الرضا (ع) مزاحمت کردند و پهلوی معروف کرخی را شکستند و وی بیمار شد و چون وفات کرد همهٔ ادیان مدعی شدند که وی از ماست و از آن جمله گروه ترسایان وجهودان بود.

باز می‌نویسد: پدر و مادر معروف کرخی ترسا بودند و وی به دست امام علی بن موسی الرضا (ع) مسلمان شد و از آن پس پدر ومادرش نیز اسلام آوردند.

این موضوع بقدری در میان متأخران صوفیه شهرت یافته است که اغلب مخصوصاً صوفیان ایرانی که پیرو مذهب تشیع هستند آن را جزو مسلمیات غیرقابل انکار تلقی می کنند و آن را بزرگترین سند تشیع معروف کرخی و صحت انتساب طریقهٔ تصوف به ائمه اهل بیت می‌شمارند.

بدین ترتیب که سلسلهٔ مشایخ خود را به معروف کرخی رسانیده و طریقه و خرقه وی را به امام رضا (ع) هشتمین پیشوای شیعیان نسبت می دهند.

در صورتی که این مطلب نیز با قطع نظر از اینکه ادعائی بیش نبوده و فاقد سند تاریخی است از چند جهت مورد تردید است[1]:

۱. جامی در نفحات الانس داستان فوق الذکر را دربارهٔ پدر معروف

۱. بعلاوه قبر معروف کرخی در بغداد است درصورتی که امام رضا در ایام ولیعهدی که مردم بر آن حضرت گرد آمده بودند در خراسان بسر می‌برد و هنگام حرکت از مدینه که محل سکونت آن حضرت بود از راه بصره به سوی خراسان عزیمت نموده.

کرخی نقل کرده است در کتاب نامبرده می‌نویسد:

نام پدر معروف کرخی فیروز و بعضی گفته‌اند فیروزان و بعضی گفته‌اند معروف‌بن علی‌الکرخی پدر وی مولی بوده دربان امام‌علی‌بن موسی‌الرضا رضی‌الله عنهما و گویند که بردست وی مسلمان شده بود روزی بارداده بود ازدحام کردند در پای آمد و در آن هلاک گشت[1].

۲. گروههای دیگر صوفیه نسبت معروف کرخی را به‌داودطائی و نسبت، وی را به‌حسن بصری درست، می کنند و این عقیده اختصاص به‌صوفیان مذهب تسنن ندارد بلکه عده‌ای از صوفیان پیرو مذهب تشیع نیز نسبت خرقه و طریقه خود را به‌حسن بصری می‌رسانند وجمعی حسن‌بصری را مرید و خرقه‌پوش امام‌علی‌بن‌ابیطالب(ع) دانسته و عده‌ای دیگر خرقه وی‌را به‌ابوبکربن‌ابی‌قحافه خلیفهٔ اول نسبت می‌دهند.

در کتاب **حالات و سخنان ابوسعیدابوالخیر** که اکثر سلسله‌های صوفیه به‌وی می‌رسند سلسله اسناد وی را چنین معرفی می کنند:

شیخ را در طریقت شیخ ابوالفضل حسن بود به‌سرخس و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که وی را طاوس‌الفقرا گفته‌اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و او مرید ابومحمد عبدالله‌بن محمدالمرتعش بوده است و شیخ ابومحمد نیز مرید جنید بوده و وی مرید خال خود سری سقطی بوده و وی مرید معروف کرخی و وی‌مرید داودطائی است و وی مرید حبیب‌انصاری و وی مرید حسن بصری و وی مرید امیرالمؤمنین(ع) یار و خلیفه و داماد سیدرسل(ص) آنگاه اضافه می کند که شیخ ما (شیخ ابوسعید ابوالخیر) به‌مذهب شافعی انتما داشت[2].

موضوع انتساب معروف کرخی در طریقت به‌داودطائی را تذکره-

۱. نفحات‌الانس، ص ۳۹-۳۸.
۲. **حالات و سخنان ابوسعیدابوالخیر**، ص ۱۰-۹.

نویسهای صوفیه صریحاً نوشته‌اند:

در تذکرة‌الاولیاء می‌نویسد: پس از آنکه معروف کرخی وپدر و مادرش مسلمان شدند آنگاه معروف به‌داودطائی افتاد و بسیار ریاضت کشید[1].

در نفحات‌الانس نیز در شرح حال معروف کرخی می‌نویسد: وی با داود طائی صحبت داشته است.

باید دانست «صحبت داشتن» تعبیری است که جامی در کتابش آن را برای بیان سند طریقت بکار می‌برد و منظور همان انتساب خرقه است بدیهی است اصطلاحاتی که دربارهٔ انتساب خرقه و صحبت وفرق بین پیر خرقه و پیر صحبت در نوشته‌های متأخرین صوفیه دیده می‌شود مخصوص دوره‌های بعد بوده و بیشتر بمنظور تصحیح و جرح و تعدیل سلسله سندها ساخته شده است و نمی‌تواند مفسر وقایع تاریخی محسوب گردد.

۳. درکتب رجال و تراجم احوال شیعه که حاوی شرح حال و توثیق اصحاب ائمهٔ اهل‌بیت و روات احادیث آنها و رجال و اعیان شیعه می‌باشد چیزی در این باره دیده نمی‌شود.

بدیهی است اگر چنین مطلب اساسی صحت داشت و شخصیتی همچون معروف کرخی که شیخ و مرشد صوفیان عصر خود بود طریقت صوفیانهٔ خود را از امام رضا(ع) اخذ نموده و یا بقول عده‌ای ازصوفیه خرقه از دست امام (ع) پوشیده بود هرگز این موضوع از نظر رجال شیعه و روات دور نمی‌ماند.

در صورتی که نه‌تنها دربارهٔ انتساب طریقت و یا خرقهٔ معروف کرخی به‌امام رضا(ع) چیزی نقل نشده اصولاً از وی بعنوان یکی از صحابه و یا دربان آن حضرت نیز توثیق بعمل نیامده است و اگر در

۱. تذکرة‌الاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۲.

برخی از کتب رجال شیعه اسمی از معروف کرخی به‌میان آمده تنها به‌اینکه شخص مجهول‌الهویه‌ای بوده اکتفا شده است.

بعلاوه با قطع‌نظر از این مشکلات پیداست که تنها دربان امام(ع) بودن و یا در ردیف اصحاب آن بزرگوار محسوب شدن برای اثبات ادعائی که نقل شد کافی نیست.

زیرا نتیجه‌ای که از این گفتار و ادعا باید گرفت این است که آیا اساس طریقهٔ تصوف بر پایه مذهب تشیع و پیروی اهل‌بیت بوده و یا بر مبنای مذهب اهل‌سنت.

بدیهی است یک چنین موضوع مهمی با اینگونه مطالب و ادعاها درست نمی‌شود و حقیقت مطلب این است که تصوف درمراحل ابتدائی و دورانهای اولیه براساس مذهب سنت و جماعت بوده و سران اولیه صوفیه همه سنی و پیرو یکی از فقهای چهارگانهٔ اهل‌سنت بوده‌اند.

البته نباید از نظر دور داشت، که صوفیان دوره‌های بعد چندان با مذهب سرو داری نداشتند و اختلافات مذهبی را برخلاف فنون طریقت می‌دانستند.

ولی همانطوری که یادآور شدیم صوفیان دورهٔ نخستین تصوف از آنجا که به‌شریعت نزدیکتر بوده و هنوز با مطالب عرفانی وتوجیهات و تأویلات ذوقی انس نگرفته بودند لذا تبعیت از یک مذهبی برای آنها کاملاً امر طبیعی محسوب می‌شد.

چنانکه ذوالنون مصری شاگرد مالک انس بوده و مذهب وی را داشته است و در طریقت نیز پیرو اسرافیل در مغرب بوده است[1] و نیز داودطائی شاگرد و پیرو مذهب ابوحنیفه بود[2] و بشر حافی با

---

۱. نفحات‌الانس، ص ۳۲.

۲. همان منبع، ص ۴۱.

احمد حنبل مصاحبت داشت و با وی همعقیده بود.

در جریان اختلافی که دربارهٔ مسئله «مخلوق بودن قرآن» اتفاق افتاد بشر حافی در خانه نشست ولی احمد حنبل وارد میدان شد بر بشرحافی اعتراض کردند چرا از خانه بیرون نمی‌شوی و سخن نمی‌گوئی و نصرت دین و تقویت اهل سنت نمی‌کنی بشر در پاسخ گفت: احمد- حنبل در مقام پیغمبران ایستاده است، که چون وی تواند کرد مرا آن نیست[1].

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** فضیل بن عیاض و ابراهیم ادهم و بشرحافی و داودطائی و عبدالله مبارك را از شاگردان ابوحنیفه می‌- شمارد[2].

برای آشنائی بیشتر به کتابهائی چون **اللمع**، **کشف‌المحجوب** **شرح حال شیوخ** و **رضوان‌اکبر**، صفحهٔ ۲۰۵ و **شرح نهج‌خوئی**، جلد ششم، صفحهٔ ۲۳۹-۲۷٦ مراجعه شود.

٤. موضوع دیگر که از نظر تشخیص مذهب صوفیان دورهٔ اول که در حقیقت بنیانگذاران تصوف می‌باشند شایان توجه و مطالعه است یک سلسله روایات و احادیثی است که در کتب حدیث شیعه دربارهٔ ذم و طرد فرقه صوفیه و مسلک تصوف به‌چشم می‌خورد.

این احادیث که بسیاری از آنها شدیداللحن نیز می‌باشد فرقهٔ پیشرو صوفیان را که معاصر ائمهٔ اهل‌بیت بودند بعنوان یک دسته منحرف و گمراه کننده و ضد اهل‌بیت، معرفی می‌کند و در قسمتی از این روایات لعن و طرد صوفیه بطور صریح دیده می‌شود.

برای اینکه خوانندگان محترم با لحن این احادیث آشنا شوند بجاست که قسمتی از آنها بعنوان نمونه در اینجا نقل گردد.

---

۱. ایضاً، ص ۴۴.

۲. **تذکرةالاولیاء**، ج ۱، ص ۱۸۶.

بزنطی از اسمعیل‌بن بزیع از امام علی‌بن موسی‌الرضا(ع) نقل می‌کند که امام فرمود: «کسی که به‌نزد او نامی از صوفیه برده شود و نسبت، به‌آنها ابراز تنفر و مخالفت نکند این چنین کسی از ما نیست و کسی که آنان را انکار نماید چنانست که در رکاب پیامبر خدا با کفار جهاد کرده باشد[1].»

از بزنطی نقل شده که گفت مردی از اصحاب ما به‌امام صادق- جعفربن محمد(ع) گفت: در زمان ما دسته‌ای پیدا شده‌اند که به‌آنها صوفیه گفته می‌شود شما دربارهٔ آنها چه می‌فرمائید؟ امام فرمود آنان دشمنان ما هستند هر کس به‌سوی آنها اظهار تمایل کند از آنها محسوب می‌شود و با آنها محشور خواهد شد. زود است که عده‌ای از مدعیان دوستی ما اهل‌بیت نسبت به‌آنها تمایل خواهند نمود و خود را تشبیه به‌آنها کرده و به‌نام و لقب آنها ملقب خواهند شد و گفته‌های آنان را تأویل و توجیه خواهند کرد آگاه باش! هر کس به‌آنها تمایل نماید از ما نیست و من از او بیزارم و هر کس نسبت به‌آنان ابراز مخالفت و انکار نماید و آنها را رد نماید مانند کسی است که پیش روی پیغمبرخدا با کفار جهاد کرده باشد[2].

سیدمرتضی رازی از محمدبن حسین بن ابی‌الخطاب نقل می‌کند که گفت با امام هادی علی‌بن محمد(ع) در مسجدالنبی بودم عده‌ای از اصحاب آن حضرت به‌خدمتش رسیدند و در میان آنها ابوهاشم جعفری نیز حضور داشت که مردی سخنور و پیش امام هادی(ع) دارای احترام و منزلت ارجمندی بود مدتی نگذشت که جماعتی از صوفیه وارد مسجد شدند و در گوشه‌ای به‌حالت دائره‌ای نشستند و شروع به‌گفتن «لااله الاالله» نمودند در این هنگام امام‌هادی(ع) فرمود: به‌این مردم

---

۱. سفینةالبحار، ج ۲، ص ۵۷.
۲. همان منبع، ج ۲، ص ۵۷.

فریبکار توجه نکنید اینها هم‌پیمانان شیاطین و ویران‌کنندهٔ مبانی دین هستند. اینها برای کسب استراحت و لذت بدنی خود را زاهد قلمداد می‌کنند و شب‌زنده‌داری را وسیلهٔ شکار حیوانات قرار داده‌اند و عمری را به‌اظهار گرسنگی می‌گذرانند تا مردمان خر را پالان بنهند و از آنها سواری بکشند. اینان ذکر تهلیل نمی‌گویند مگر برای اینکه مردم را فریب دهند خوراك خود را کم نمی‌کنند مگر برای اینکه قدح را پر کنند و دل مردمان احمق را بربایند، با مردم با کمال دوستی و اظهار محبت گفتگو می‌کنند تا آنها را به‌چاه اندازند. اوراد آنان رقص و کف‌زنی است و اذکارشان آوازخوانی و غنا. آنان را جز اشخاص نادان پیروی نمی‌کنند و کسی جز احمقان به‌آنها عقیده‌مند نمی‌گردد. هر کس به‌زیارت یکی از زنده‌ها و یا مردگان آنان برود چنان است که به‌زیارت شیطان و بت‌پرستان رفته باشد و هر کس به‌یکی از آنان کمک نماید مانند کسی است که یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری کرده باشد در این هنگام یکی از یاران آن حضرت پرسید: اگرچه به حقوق شما اقرار نماید؟! محمدبن ابی‌الخطاب می‌گوید: امام به حالت غضب‌آلودی بر وی نگریست، و فرمود: این فکر را از خود دور کن! کسی که به‌حقوق ما اقرار و اعتراف داشته باشد نسبت به‌ما عاق نمی‌شود آیا نمی‌دانی اینها پست‌ترین گروههای صوفیه هستند و فرقهٔ صوفیه همگی خود از گروه مخالف ما می‌باشند و رویه آنها با روش ما مغایر است و آنها را نمی‌توان جزء نصارا و یهود این امت نام نهاد اینها هستند که در خاموش ساختن نور خدا کوشش به‌خرج می‌دهند درصورتی که خداوند سرانجام نور خود را به کمال خواهد رسانید گو که به کام کافران تلخ و ناگوار آید[1].

سیدمرتضی رازی از امام حسن‌عسکری(ع) نقل می‌کند که به

---

۱. ایضاً، ج ۲، ص ۵۸.

ابی‌هاشم‌جعفری فرمود: روزگاری بر مردم خواهد رسید که به‌صورت خندان و شادند ولی دلهای آنان تاریک و تیره است سنت در میان آنان بدعت و بدعت در میانشان سنت شمرده می‌شود و مؤمن پیش آنها کوچک و فاسق موقر و ارجمند محسوب می‌گردد زمامداران و حکمرانان آنها ستمکار و دانشمندانشان همواره ملازم درگاه ستمکاران هستند.

ثروتمندان و بزرگان آنها مواد ضروری فقرا را می‌ربایند و خردسالان بر بزرگان تقدم می‌جویند هر نادانی پیش آنان کاردان و هر فریبکاری فقیر محسوب می‌شود آنان بین مردان با اخلاص و ریاکاران تمیز نمی‌دهند و میش را از گرگ نمی‌شناسند دانشمندان آنها بدترین مردمان روی زمین هستند زیرا آنها به‌فلسفه و تصوف می‌گرایند سوگند به‌خدا که آنها از کینه‌توزان و انحراف جویانند در دوستی با دشمنان ما مبالغه می‌نمایند و شیعیان و دوستان ما را گمراه می‌کنند اگر به‌پستی برسند از رشوه سیر نمی‌شوند و اگر مأیوس شدند به‌ریا عبادت می‌کنند آگاه‌باش! که آنان راهزنان طریق مؤمنین و مبلغین مذهب خدانشناسان و ملحدین هستند هرکس آنها را ملاقات نماید لازم است از آنها دوری بجوید و دین و ایمانش را از دستبرد آنان محفوظ دارد سپس امام(ع) فرمود: ای اباهاشم این مطلبی است که پدرم از پدرانش از جعفربن محمدعلیهم‌السلام نقل نموده آن را پنهان‌دار که از اسرار ماست[1].

از امام‌حسن عسگری(ع) نقل شده که فرمود: از امام جعفر صادق(ع) پرسیدند ابوهاشم کوفی چگونه آدمی است فرمود: وی شخص فاسدالعقیده‌ای بوده و او همان کسی است که مذهبی را بدعت گذارد که آن را تصوف می‌نامند و وی این مذهب را پناهگاهی برای

---

۱. سفینةالبحار، ج ۲، ص ۵۷.

عقیدهٔ زشت و ناپسند خود قرار داد[1].

از پیغمبر اسلام نقل شده که به‌ابوذر غفاری فرمود: «هان ای ابوذر! در آخرالزمان گروهی می‌آیند که در تابستان و زمستان لباس پشمینه می‌پوشند و چنان می‌پندارند که بدین وسیله بر دیگران برتری می‌یابند اینان گروهی هستند که ملائکهٔ آسمانها و زمین آنان را لعن می‌کنند[2].

از این قبیل احادیث، در کتب شیعه ازقبیل **کافی** و **وسائل‌الشیعه** و **انوارالنعمانیه** و **حدیقةالشیعه** و **بحارالانوار** و **سفینةالبحار** فراوان یافت می‌شود و ما به‌جهت اختصار به‌چند روایت فوق‌الذکر اکتفا نمودیم[3].

سرسلسله‌های صوفیه

بر اثر انشعاباتی که در قرون بعد در تصوف پیدا شد و رشته‌ها و فرقه‌های متعدد و مختلفةالفکری بوجود آمد هر دسته در صدد حفظ موقعیت خود در برابر فرقه‌های دیگر و گروه متشرعین برآمده و هر کدام سلسله مشایخ خود را به‌نحوی به‌اصحاب پیغمبر اسلام و یا به‌یکی از ائمهٔ اهل‌بیت رسانیدند چنانکه سلسلهٔ رفاعیه و کمیلیه. خرقه و سلسلهٔ مشایخ خود را به کمیل بن زیاد (یکی از صحابهٔ بزرگوار امام علی‌بن‌ابیطالب) و فرقهٔ نقشبندیه توسط ابراهیم ادهم به‌امام

---

۱. همان منبع، ج ۲، ص ۷۵.
۲. **وسائل‌الشیعه**، ج ۱، ص ۲۱۱.
۳. نکتهٔ قابل توجه آنکه مرحوم شیخ حر عاملی محدث شهیر شیعه و مؤلف کتاب **وسائل‌الشیعه** کتاب مستقلی در این باره برشتهٔ تحریر درآورده و در حدود هزار حدیث درمورد ذم تصوف و فرقهٔ صوفیه در آن جمع آوری نموده است.
این کتاب که **اثنی‌عشریه** نام دارد هنوز بطبع نرسیده و نگارنده آن را در کتابخانهٔ شخصی یکی از دوستان فاضل دیده و مطالعه کرده است.

زیـن‌العابدین و سلسـلهٔ شطاریـه توسط بـایزید بسطامی به‌امام جعفرصادق(ع) و سلسلهٔ ذهبیه و بعضی از فرقه‌های دیگر توسط معروف کرخی به‌امام علی‌بن‌موسی‌الرضا(ع) نسبت داده‌اند[1] و همچنین فرقه‌هائی که در مذهب مشایخ اولیه خود باقی مانده و پابند به‌تسنن بوده‌اند سلسله مشایخ خود را توسط حسن بصری به‌امام علی‌بن‌ابیطالب(ع) و یا به‌ابوبکر خلیفه اول رسانیده‌اند.

البته ما در گذشته دربارهٔ بایزید بسطامی و معروف کرخی و انتساب آنها به‌ائمهٔ اهل‌بیت سخن گفتیم اکنون لازم است درمورد انتساب تصوف به کمیل‌بن زیاد و رابطهٔ ابراهیم ادهم با امام‌زین‌العابدین(ع) نیز گفتگوئی به‌عمل آوریم.

باتوجه به‌تاریخ پیدایش تصوف در میان مسلمین و اینکه موضوع مرید و مرادی و خرقه و اخذ طریقت از خصوصیات دوره‌های متأخر تصوف است جای تردیدی باقی نمی‌ماند که انتساب سلسلهٔ رفاعیه به کمیل‌بن زیاد مانند انتساب بعضی دیگر از فرقه‌های صوفیه به‌اویس‌قرنی فقط بمنظور استفاده از عنوان و محبوبیت آنها بوده است.

بویژه آنکه این دو صحابه بزرگوار امام علی‌بن‌ابیطالب(ع) بعنوان پارسائی و صاحب سری امام و پاره‌ای از اعمال صوفی‌مسلک اشتهار یافته و شیعیان نسبت به‌آن‌دو احترام و قداست خاصی قائل بودند.

گویند روزی کمیل‌بن زیاد در ردیف امیرالمؤمنین(ع) نشسته بود در عرض راه کمیل از آن بزرگوار پرسید: حقیقت چیست؟ علی(ع) در پاسخ گفت: با حقیقت نمی‌توان ارتباط یافت نخست باید از خودی و خودبینی دوری جست کمیل گفت: آیا من صاحب سر تو نیستم؟ علی(ع) فرمود: بلی تو صاحب سر منی ولکن به‌تو آن رسد که از

---

۱. نورالهدایه، ص ۲۸۸.

من...، کمیل باردیگر به‌اصرار خود افزود و با حالت تضرع آمیخته به‌تعجب گفت: آیا مثل توسائل خود را ناامید می کند؟!

آنگاه علی(ع) فرمود: حقیقت عبارت است از سبحات جلال که بدون اشاره ظهور پذیرد. کمیل به‌این مقدار قانع نشده خواستار توضیح بیشتر شد امیرالمؤمنین(ع) فرمود: حقیقت نابودی هر موهومی و تجلی و ظهور هر امر معلومی است. کمیل بار دیگر توضیح خواست علی(ع) پاسخ داد: نوری است که از سپیده‌دم ازل طلوع می کند و آنگاه آثار آن بر هیاکل توحید تجلی می‌نماید. کمیل باز گفت: بیان افزون کن. در این هنگام امام(ع) که ظاهراً به‌گفتگو در این باره تمایل نداشت فرمود: چراغ فرونشان که صبح طلوع نمود!

و نیز در **نهج‌البلاغه** از کمیل‌بن زیاد نقل می کند: روزی امیرالمؤمنین دست مرا گرفت و بسوی صحرا روان شدیم چون به‌بیرون شهر رسیدیم آهی سخت برآورد و آنگاه سخنان متین و حکیمانه‌ای دربارهٔ ارزش دانش و موقعیت دانشمندان بیان فرمود و در پایان سخنانش به‌پیشوایان دینی اشاره نموده بار دیگر آهی سخت برآورد و گفت: بسیار مشتاق دیدار آنها هستم ای کمیل اگر می‌خواهی برگرد.

و از آن جمله فرمود: مردم سه دسته‌اند: عالم ربانی، طالب علم و آموزنده‌ای که بر راه نجات و رستگاری است، مگس صفتان ناتوان که از هر آوازی پیروی می کنند و با هر بادی می‌روند اینان از نور دانش روشنی نطلبیده‌اند و به‌پایه استواری پناه نبرده‌اند.

ای کمیل! ثروت‌اندوزان هلاك شدند درصورتی کــه به ظاهر زنده‌اند ولی دانشمندان پایدارند تا آنگاه که دنیا باقی است تن آنان از میان رفته است ولی صورتهایشان همچنان در دلها موجود می‌باشد. آگاه‌باش که در این جایگاه علوم فراوانی است (در این هنگام امام با دست خویش اشاره به‌سینهٔ خود کرد) اگر فرا-

گیرنده شایسته‌ای پیدا می‌کردم آری افراد تیزهوشی را می‌یابم ولی از آنها مطمئن نیستم آنها دین را وسیلهٔ رسیدن به‌دنیا قرار می‌دهند و بوسیلهٔ نعمتی که خدا بر آنها داده بر بندگان خدا برتری می‌جویند و با حجتهای الهی بر دوستان خدا اظهار غلبه می‌کنند و یا کسانی را می‌یابم که در برابر ارباب دانش فرمانبردارند ولی بصیرت جامع‌الاطرافی ندارند با اولین شبهه شک و تردید در دلشان پدید می‌آید، بدان! نه این یکی اهل است و نه آن دگری یا اشخاص شهوت‌پرست فاسدی را می‌بینم که اسیر شهوات خویش است و یا کسی را می‌یابم که همی جز ثروت‌اندوزی ندارد، اینها هیچکدام نگهدارندهٔ شایستهٔ دین نیستند شبیه‌ترین چیزها به‌این دو دسته (اخیر) چهارپایان چرنده هستند، آری این است که دانش به مرگ حاملینش نابود می‌گردد[۱].

و نیز کمیل بن زیاد دعای بسیار پر مغز و آموزنده‌ای از امام علی(ع) نقل کرده که در شبهای جمعه خوانده می‌شود و جز اینها احادیث دیگری نیز از کمیل نقل شده که از اینرو وی را از محدثین نامی شیعه نیز بشمار آورده‌اند.

از همین چند موردی که در اینجا متذکر شدیم علت انتساب بعضی از فرقه‌های صوفیه به‌این صحابهٔ عالیقدر علی(ع) روشن می‌گردد.

چنانکه دربارهٔ اویس قرنی نیز همین مطلب کاملاً صدق می‌کند گویند پیغمبر اسلام دربارهٔ وی که در آن هنگام در یمن بسر می‌برد فرمود: روح رحمان از سوی یمن به مشامم می‌رسد.

نقل می‌کنند روزی بمنظور دیدار و زیارت پیامبر اسلام از مادر خویش برای مدت کوتاهی اجازهٔ مسافرت گرفت ولی اویس هنگامی بر در خانه رسول‌الله در مدینه رسید که آن حضرت در خانه نبود اویس چند ساعتی به‌انتظار نشست پیامبر اکرم(ص) به‌خانه برنگشت

۱. بقیه سخنان امیرالمؤمنین را در این باره می‌توانید در **نهج‌البلاغه** مطالعه کنید.

ناگزیر بنابه عهدی که با مادر خود داشت بدون اخذ نتیجه از مسافرت خود به‌یمن بازگشت و هنگامی که پیغمبر(ص) به‌خانه رسید فرمود: نوری در این خانه می‌بینم چه کسی بدینجا آمده بود: گفتند شتربانی اویس نام بود که پس از مدتی توقف به‌یمن مراجعت نمود فرمود این نوری که می‌بینم از اثر وجود وی بوده است.

گویند اویس در عبادت آن‌چنان بود که گاه شبی را به‌یک رکوع و یا به‌یک سجده به‌پایان می‌رسانید و از نظر زهد نیز زندگی بسیار ساده و بی‌آلایشی داشته و در خواب و خوراك و پوشاك با اقتصاد می‌گذرانید.

نقل می‌کنند اویس هنگامی که شنید دندان پیامبراکرم در یکی از غزوات شکسته است بر اثر محبتی که به‌آن حضرت داشت دندان خویش بشکست و وی سرانجام در جنگ صفین به‌سپاهیان علی(ع) ملحق شد و در همان جنگ نیز به‌شهادت رسید.

خلاصه آنکه این دو بزرگوار محبوبیت خاصی از نظر پارسائی بین مسلمین بالخصوص شیعه داشتند و روی همین اصل صوفیان متأخر آن دو را در ردیف حسن بصری و ابراهیم ادهم و ذوالنون مصری و ابوهاشم کوفی و سفیان ثوری از صوفیان اولیه بشمار آورده‌اند.

درصورتی که اختلاف فاحشی بین طرز فکر و رویه عملی آن دو صحابی و این عده دیده می‌شود. اویس و کمیل هر دو از حقیقت زهد اسلامی پیروی می‌کردند و نمونهٔ کامل پارسائی «اسلامی» بودند و در عین‌حال قدم به‌قدم از علی(ع) تبعیت می‌نمودند چنانکه هر دو در جنگ صفین شرکت جستند و با دشمنان علی(ع) جنگیدند.

ولی امثال حسن بصری زهد را بمعنی انقطاع از خلق و بیطرفی در امور اجتماعی و سیاسی تفسیر نمودند. ما در طی مباحث گذشته دراین‌باره بتفصیل سخن گفته‌ایم تذکر آن مطالب در توضیح بیشتر

این اختلاف فکری و عملی مفید تواند بود.

و اما ابراهیم ادهم؛ آنچه از کتب تذکره از قبیل **حلیةالاولیاء** و **تذکرةالاولیاء** و **نفحات‌الانس** وغیره برمی‌آید وی از سران اولیه صوفیه بوده و در اولین جنبشهای تصوف نقش مؤثری داشته است ولی در کتب رجال و تاریخ شیعه و همچنین تذکره‌ها و کتب قدیمی صوفیه شاهدی برای ارتباط وی با امام زین‌العابدین(ع) دیده نمی‌شود بالخصوص که وفات ابراهیم ادهم در تاریخ ۱۶۶ و یا ۱۶۱ هجری روی داده و تاریخ وفات امام زین‌العابدین سال ۹۵ و یا ۹۴ هجری بوده است. بدیهی است با این فاصله زیاد همعصر بودن ابراهیم با امام زین‌العابدین(ع) و ارتباط خاص آن دو بسیار مستبعد بنظر می‌رسد و نیز نباید از نظر دور داشت که ابراهیم ادهم بطوری که از شرح حال وی برمی‌آید دوران جوانی را در بلخ بسر برده و ورود وی به طریقهٔ تصوف پس از ازدواج و پدرشدن وی اتفاق افتاده است بعلاوه همانطوری که گفته شد شیخ‌عطار وی را از شاگردان ابوحنیفه یاد نموده است.

خلاصه و نتیجهٔ این بحث

خلاصه مطالبی که در این بحث گذشت و نتیجه‌ای که از نظر تاریخی می‌توان از آن گرفت این است که پایه‌گذاران اولیهٔ طریقهٔ تصوف که طبقهٔ اولی و سران اولیهٔ تصوف بشمار می‌روند همگی بر مذهب اهل سنت بوده و نه‌تنها مدرک و شاهد قانع‌کننده‌ای برای تشیع و ارتباط خاص آنها با ائمهٔ اهل‌بیت (چه از نظر رجال و تاریخ شیعه و چه از نظر تذکره‌های قدیمی صوفیه) در دست نیست بلکه مطالب و شواهدی که تاکنون گفته شد و نیز کتابهائی که از زمانهای قبل از عصر صفویه (که تصوف رنگ تشیع به‌خود گرفت) که از

مشایخ صوفیه بازمانده است بهترین گواه و دلیل تسنن مشایخ اولیه تصوف محسوب می‌گردد.

اصولاً با قطع‌نظر از مطالبی که در گذشته یادآور شدیم تنها مطالعهٔ کتبی از قبیل؛ **اللمع فی التصوف** و **کشف‌المحجوب** و **رساله قشیریه** و **تذکرةالاولیاء** و **نفحات‌الانس** کافی است که موضوع مذهب را در مراحل اولیه تصوف بطور غیرقابل تردیدی روشن نماید.

بخش سوم

سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی

دوران دوم (۲۵۰-۳۵۰ ه)

نهضت نوین تصوف

گفتیم تصوف پس از آنکه در نیمهٔ اول قرن دوم به‌صورت یک طریقهٔ زهد افراطی پیداشد گرچه ابتدا چندان امتیاز و ظهوری نداشت ولی ذوالنون مصری در اواخر قرن مزبور علناً از آن سخن بمیان آورد و در زمان سری سقطی نیز اساس و اصول اولیه آن مشخص گشته امتیاز و آب و رنگ تازه‌ای یافت و بدین ترتیب از نیمهٔ دوم قرن سوم با فوت سری سقطی تصوف به‌دست جنید بغدادی سپرده شد.

از این تاریخ تصوف وارد مرحلهٔ نوینی شده و در حقیقت دورهٔ دیگری را که باید آن را دوران طلائی تصوف نامید اغاز می‌نماید.

در این دوره تصوف تشکل خاصی به‌خود گرفته و صوفیان بصورت یک دسته ممتاز و مشخصی ظاهر می‌گردند و در نتیجه، صوفیگری از صورت پراکندگی به‌تجمع و مرکزیت گرائیده و حوزهٔ مستقلی در شهر بغداد پیدا می‌کند.

جنید بغدادی که باید وی را بنیانگذار نهضت نوین تصوف در قرن سوم و چهارم دانست و بیش از مشایخ و پیران معاصر خود ریاست و تربیت سالکان طریقهٔ تصوف را عهده‌دار بود خود در بغداد بسر می‌برد و اکثر صوفیان این دوره نیز در بغداد بودند و به کار سلوک اشتغال می‌ورزیدند و عده‌ای از آنان پس از مدتی به‌اطراف پراکنده می‌شدند.

از مشایخ معروف این عصر می‌توان ابوسعید خراز متوفای سال ۲۸۶ هجری و ابوالحسین نوری متوفای ۲۹۵ و سهل بن عبدالله تستری متوفای ۲۸۳ و بایزید بسطامی متوفای ۲۶۱ و عمروبن عثمان مکی صوفی متوفای ۲۹۶ را نام برد.

گرچه مشایخ مزبور معاصر جنید بغدادی محسوب می‌شدند ولی به‌اندازهٔ وی در تحولات جدید تصوف نقش مؤثری نداشتند و اغلب مشایخ و صوفیان دورهٔ بعد از تربیت شدگان جنید بغدادی می‌باشند و «حلقات» نیز که بمنزلهٔ جلسهٔ تدریس علم طریقت و شیوهٔ سلوک تصوف و محفل علمی صوفیان بشمار می‌رفت بیشتر به‌دست جنید اداره می‌شد.

تا آنجا که امثال ابوسعید خراز و رویم و ابوالحسن نوری از بزرگان مشایخ این عصر خود را در ردیف شاگردان جنید می‌پنداشتند ونسبت به‌وی به‌نظر استادی می‌نگریستند، در صورتی که نویسندگان متأخر صوفیه این موضوع را به‌تواضع آنها حمل کرده و حتی آن را برجنید نیز مقدم شمرده‌اند[1] و بقول شیخ عطار مشهورترین و مقبولترین مذهب در طریقت مذهب جنید بوده است در هرحال طرز صوفیگری این عصر کاملاً باروش عملی و طرز تفکر صوفیان اولیه تفاوت داشت و مطالعه

---

۱. به **نفحات‌الانس**، ص ۷۳ و ۹۵ و **تذکرة‌الاولیاء**، ج ۲، ص ۴۲ مراجعه شود.

و بررسی این اختلاف می‌تواند برای ما از دو نظر مفید واقع شود.

۱. از نظر درك ماهیت تصوف و تحولات جدید آن در دورهٔ دوم.

۲. از نقطه‌نظر درك پیدایش و چگونگی این اختلاف وعلل و عواملی که در آن تأثیر بخشیده است.

از آنجا که بحث درمورد دوم احتیاج به‌تفصیل زیادتری دارد، لذا ما آن را بخش جداگانه‌ای قرار داده و درطی آن بخش از علل پیدایش و تحولات تصوف و منابع آن بطور مستقل و مفصل سخن گفته‌ایم.

در اینجا ما اصول اختلافات این دو دوره را تنها از نقطه‌نظر شناسائی ماهیت نهضت نوین تصوف (در دورهٔ دوم) در تحت چند عنوان زیر بررسی نموده و آنها را به‌نام مشخصات این دوره می‌نامیم.

مشخصات عمدهٔ مزبور را می‌توان در چند موضوع زیر خلاصه کرد:

۱. تمایل تصوف به‌عرفان.

۲. صوفیان به‌رموز و اسرار پناه می‌برند.

۳. باطن جوئی حاد و برتری حقیقت برطریقت.

٤. تشکل و تحزب صوفیه.

٥. حلقات صوفیه.

٦. نخستین تألیفات مشایخ صوفیه.

۷. مظاهر انشعاب در تصوف و آغاز دورهٔ سوم.

تمایل تصوف به عرفان

در این دوره مشایخ صوفیه بجز زهد و ترك دنیا و ریاضت کشی یک سلسله مطالب دیگری را نیز مورد توجه کامل قرار داده و با

حرارت و اشتیاق زایدالوصفی از آنها سخن می‌گویند.

علاقهٔ آنها به‌مسائل ذوقی جدید به‌اندازه‌ای است که قسمت عمدهٔ افکار آنها را به‌خود مشغول نموده و جنبه‌های عملی تصوف را بکلی تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

افکار و گفتار مشایخ این دوره معمولاً برمحور مطالب ذوقی و یک نوع عقیده به‌وحدت وجود و عشق و کشف و شهود و فنا دور می‌زند که در مقایسه با افکار و گفتار صوفیان اولیه کاملاً بی‌سابقه و نوظهور بنظر می‌رسد.

در این دوره است که دعوی «انی‌انالله» از صوفیان شنیده‌می‌شود و بایزید بسطامی داد «لیس فی‌جبتی‌الاالله» می‌زند و از کشف وشهود و معراج و فنا سخن می‌راند و ترك دنیا را سنت و در مقابل، صحبت مولا (شهود) را فریضه می‌نامد و زهد را چنین تفسیر می‌کند:

زهد را ارزشی نیست من چهودسه روز زاهد بودم روز اول از دنیا زهد ورزیدم، روز دوم از آخرت، روز سوم از آن چه غیرخداست، هاتفی آواز داد که ای بایزید تو طاقت ما نداری گفتم مراد من این است که به‌گوش می‌آید: یافتی آنچه را که می‌خواستی و هنگامی که بر وی به جهت کمی زهد و عبادت او اعتراض نمودند در پاسخ: «نعره‌ای بزد و گفت زهد و عبادت از من شکافته‌اند».

وقتی از «راه حق» از وی پرسیدند در جواب گفت: «تو از راه برخیز که به‌حق رسیدی.» بار دیگر از راه وصول به‌حق پرسیدند، چنین جواب داد: «به کوری و کری وگنگی.»

از وی پرسیدند چرا شب، نماز بجا نمی‌آوری گفت: مرافراغت نماز نیست من گرد ملکوت می‌گردم و هرکجا افتاده‌ای هست دست او می‌گیرم.

در توصیف‌عارف اینطور بیان‌داشت: عارف آن است که درخواب

جز خدای نبیند و با کس جز وی موافقت نکند و سرخود جز با وی نگشاید.

روزی از وی دربارهٔ امربه‌معروف‌ونهی‌ازمنکر پرسیدند: در جواب گفت: در ولایتی باشید که در آن امربه‌معروف‌ونهی‌ازمنکر نباشد زیرا که هردو در ولایت خلق است اما در حضرت وحدت نه‌امربه‌معروف است و نه‌نهی از منکر.

گفتند: مرد، کی به‌حقیقت معرفت می‌رسد؟ گفت: آنگاه که‌فانی گردد.

و نیز گفت: بنده را هیچ چیزی بهتر از آن نبود که فاقد همه چیز باشد نه‌دارای زهد باشد و نه‌علم و نه‌عمل و چون بی‌همه‌چیز باشد دارای همه چیز گردد[1].

و نیز ابوسعید خراز متوفای سال ۲۸۶ هجری برای اولین‌بار از حالت بقا وفنا و دقایق آن صحبت می‌کند و کتابی به‌نام **السر** دراسرار طریقت می‌نگارد که براثر افکار و مطالب عرفانی که در آن بکارمی‌برد مورد تکفیر فقها و دانشمندان قرار می‌گیرد.

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** ضمن اشاره به جهات فوق جملهٔ زیر را از آن کتاب نقل می‌کند:

ان عبداً رجع الی‌الله وتعلق بالله وسکن فی قرب الله قد نسی نفسه وماسوی‌الله فلو قلت له من این انت واین ترید لم یکن له جواب غیرالله.

ترجمهٔ آن چنین می‌شود: بنده به‌سوی خدا رجوع می‌کند و تعلق به‌خدای می‌گیرد و در قرب خدا ساکن می‌شود در حالی که خود وماسوی‌الله را فراموش کرده‌است. اگر از او بپرسی از کجا بوده‌ای و به کجا اراده کرده‌ای؟ جوابی جز خدا نخواهد داشت.

از سخنان منسوب به‌خراز است که می‌گوید: آغاز مقامات تحیر

---

۱. به **تذکرةالاولیاء**، شرح حال بایزید بسطامی مراجعه شود.

و فقر است سپس سرور با اتصال و از آن پس فناست با انتباه و آخرین مرحله بقاست با انتظار[1].

ابوالحسین نوری از صوفیان بنام این دوره که در سال ۲۹۵ هجری درگذشته است، فقر و انزوا را محکوم می‌کند و تصوف را برتر از آن‌دو و غیر قابل تعلیم می‌شمارد و آن را یک‌نوع آزادی و اخلاق خدائی می‌نامد و معتقد است که هرگز از راه مجاهده بدست نمی‌آید.

نقل می‌کنند روزی‌مردی را دید که درحال نماز دست برمحاسن می‌زد وی‌را گفت دست‌از محاسن «حق» بردار و نیز گفتارها وداستانهای زیادی در زمینهٔ شهود ومراقبت و شوق و وجد از وی نقل کرده‌اند که قسمتی از آن در مباحث آینده به‌تناسب مقام نقل خواهد شد.

جنید بغدادی نیز در مسائل عرفانی و حقایق نظری چنان بود که گوی سبقت را از معاصرین خود ربوده و بعنوان بنیانگذار اصلی تصوف نظری معروف گردید.

شیخ عطار دربارهٔ وی می‌گوید: جنید نخستین کسی بود که‌علم اشارت و اسرار را منتشر کرد و بارها به کفر و زندقه وی گواهی دادند.

جنید لباس پشمینهٔ صوفیان اولیه را به‌دور انداخته لباس‌معمولی دانشمندان را به‌تن کرد و گفت «**ليس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة**» آنچه شایان اهمیت است خرقه و خرقه‌پوشی نیست اهمیت تنها از آن احتراق دل است و در توحید و عرفان چنان سخن راند که شاگردان وی از فهم آن اظهار عجز نمودند. روزی شبلی در مجلس جنید کلمهٔ «الله» برزبان راند جنید گفت اگر خدا غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهدهٔ حاضر نام او بردن ترك احترام است. گویند روزی جنید به‌منبر رفت و هنگامی که سخن می‌گفت از چهل نفر که در مجلس وی حاضر بودند ۱۸ تن جان

۱. به‌شرح حال ابوسعید خراز در **تذکرة‌الاولیاء** مراجعه شود.

دادند و ۲۲ تن بیهوش شدند.

جنید می‌گفت سی‌سال خدای به زبان من با من سخن گفت در حالی که نه‌جنید در میان بود و نه خلق را از آن آگاهی. روزی جنید سخن می‌گفت مریدی از جای برخاست و گفت من سخن ترا درك نمی کنم. جنید گفت عبادت هفتادسال را زیرپای نه تا بدان برسی. مرید گفت نهادم ولی باز نمی‌رسم. جنید گفت اکنون سرزیرپای آر اگر نرسی جرم از من بدان.

جنید طریقهٔ خود را چنین تعریف می کند: تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و به‌خود زنده کند. و دربارهٔ معرفت می‌گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند زیادت کن. گفت عارف و معروف او است. و نیز گوید: تا تو خدای وبنده می‌گوئی از آن شرك لازم می‌آید بلکه عارف ومعروف یکی است. و دربارهٔ عشق و محبت می‌گوید این حقیقت آنجا تحقق پذیرد که یکی دیگری را گوید ای من[1].

دیگر از صوفیان شوریده دل این دوره حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی است که سخنان زیادی از آن دو دربارهٔ وحدت وجود و عشق نقل شده که قسمتی از آنها در آینده از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت. و از اینرو ما در اینجا به‌نقل نمونهٔ افکار مشایخ این دوره اکتفا می کنیم و کسانی را که درصدد تحقیق هستند به‌شرح حال آنها ارجاع می‌دهیم.

برای درك‌طرز تفکرو روش صوفیگری حلاج و شبلی که‌نمونه‌ای از صوفیان این دوره هستند کافی است بدانیم که حلاج علنا «اناالحق» می‌گفت و از وحدت و اتحاد خدا و انسان سخنان می‌سرود و شبلی نیز درعشق به‌خدا آن چنان بود که مانند دیوانگان خود را به‌آب‌وآتش

۱. به‌شرح حال جنید در **تذکرة‌الاولیاء** و **نفحات‌الانس** مراجعه شود.

می‌زد و خویشتن را از کوه پرتاب می‌نمود بطوری که وی را به‌زنجیر کشیدند.

روزی جنید به‌نزد وی‌رفت دید شبلی‌بدن خود را مجروح‌می کند گفت چرا این چنین می کنی؟ شبلی پاسخ داد حقیقت ظاهر شده است طاقت ندارم می‌خواهم‌شاید لحظه‌ای‌مرا به‌من دهند، گویند برای‌اینکه همواره در حالت حضور باشد خود را در مواقع غفلت به‌چوب می‌بست و در تعریف تصوف می‌گفت: تصوف برقی است سوزنده و تصوف نشستن در حضرت الله‌تعالی است بی‌غم.

از آنچه تا کنون گفتیم این مطلب بطور اجمال بدست آمد که تصوف در این دوره بیشتر جنبهٔ عرفانی و نظری پیدا کرده و جنبه‌های عملی آن تحت الشعاع قرار گرفت و ریاضت کشی و تعبد و تزهد به مراحل ابتدائی سالک اختصاص یافت.

ولی تذکر این نکته نیز ضروری است که مشرب صوفیان این دوره در قسمتهای نوظهور صوفیگری یکسان نبود بطوری که در میان مشایخ این دوره کسانی نیز بودند که بین زهد و ریاضت کشی افراطی و مسائل جدید عرفانی و ذوقی جمع نموده و از نظریهٔ ترک دنیا و تعبد دست نکشیده بودند و جنبه‌های عملی تصوف را در همه حال ضروری و لازم الاجرا می‌دانستند. در حقیقت عده‌ای از قبیل بایزید بسطامی و حلاج و شبلی معتقد به‌لزوم ادامهٔ جنبه‌های عملی تصوف نبودند و وجود وعدم آن را دربارهٔ کسانی که به‌حق واصل شده و به‌مرحلهٔ فنا و بقاء رسیده‌اند یکسان می‌شمردند و به‌عبارت دیگر در نظر آنها جنبه‌های عملی تنها بعنوان وسیله و مقدمه برای رسیدن جهات عرفانی و درك شهود و فنا و اتحاد منظور می‌گردید.

ولی عده‌ای دیگر نیز از قبیل سهل‌بن‌عبدالله‌تستری (متوفای ۲۸۳ هجری) و ابوحفص حداد (متوفای ٢٦٤) و عباس‌بن‌حمزه‌نیشابوری

(متوفای ۲۸۸) و ابوحمزه‌خراسانی (متوفای ۲۷۰) و شاه شجاع (متوفای ۲۷۰ یا ۳۰۰) وعلی‌بن‌سهل اصفهانی (متوفای ۲۸۰) بودند که مانند صوفیان اولیه به‌ریاضت و زهد و فقر اهمیت فراوان قائل بودند و تا پایان عمر آن را مراعات می‌نمودند.

در مقابل این دو دسته عده‌ای هم طریقهٔ متوسطی را انتخاب نموده بودند که در واقع باید آنان را دستهٔ محافظه کار صوفیان این دوره نامید.

دستهٔ اخیر با وجود توغل و علاقهٔ وافری که به‌جنبه های ذوقی و مسائل جدید عرفانی داشتند معمولاً احتیاط را از دست نمی‌دادند و مانند دو دستهٔ فوق به‌مسائل جدید که جنبهٔ سری و پنهانی یافته بود و همچنین به‌فقر و خرقه‌پوشی تظاهر نمی‌نمودند.

از این دسته می‌توان‌جنید بغدادی و عمروبن عثمان مکی(متوفای ۲۹۶) و رویم(متوفای ۳۰۳) و شیخ ابوسعیدخراز را نام برد.

عمروبن‌عثمان شاگرد خود حلاج را به‌جهت تندروی وی ازخود طرد نمود به همین جهت جنید بغدادی نیز حلاج را به‌خانهٔ خود راه نداد. عمروبن‌عثمان در جده منصب قضاوت داشت وجنید نیز در زی علماء و فقها بسر می‌برد و رویم‌بن‌احمد نیز مانند دنیاداران زندگی می‌نمود[1].

پناه صوفیان به‌رموز و اسرار

موضوع دیگر که از خصوصیات این دوره است رموز و اسراری است که در تعبیرات و کلمات صوفیان این عصر دیده می‌شود.

در این دوره با پیدا شدن افکاری از قبیل وحدت وجود و اتحاد و فنا وبقاء و عشق به‌خداونظایر آنها صوفیه مورد تکفیر فقها و متشرعین

۱. به‌شرح حال هر کدام از آنها در نفحات الانس مراجعه شود.

واقع شده ناگزیر از مقاصد خود به‌اشارات و رموز تعبیر می کنند و به حفظ مسائل نوظهور عرفانی وذوقی بعنوان اسرار طریقت توصیه می‌نمایند.

البته عده‌ای هم بودند که از فاش کردن این اسرار خودداری نمی کردند و بدون اندك ترسی آنچه را که از طریقت یافته بودند اظهار می‌نمودند از قبیل بایزید بسطامی و حلاج وشبلی که پاره‌ای از کلمات تند آنها در سابق گذشت.

جنید می‌گفت: اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیك عوام کفر نماید اگر عوام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند[1].

و نیز جنید گفت: ما این علم (تصوف) را در سردابها و خانه‌ها پنهان می‌گفتیم شبلی آمد و آن را برسر منبر برد و برخلق آشکار نمود.

و از همین جاست که دو طریقهٔ «سکر» و «صحو» پیدا می‌شود اصحاب «صحو» مانند جنید و پیروان وی جانب اعتدال را در گفتار ملاحظه می کنند و همواره با کمال محافظه کاری و احتیاط مطالب خود را پنهان و یا با اشارات ورموز تعبیر می کنند، ولی اصحاب «سکر» مانند بایزید بسطامی و طیفوریان که از بایزید تبعیت می کردند دیوانه‌وار خود را مظهر حق دانسته و هر ادعائی را از خود صحیح و بجا می‌دانستند و همین ادعاهاست که به‌نام «شطحیات» معروف شده است چنانکه از این شطحیات در کلمات حلاج و شبلی نیز دیده می‌شود.

باطن‌جوئی و برتری حقیقت بر طریقت

دیگر از مشخصات این دوره طرز تفکر خاصی است که درزمینهٔ باطن‌جوئی شریعت از صوفیان این دوره ظاهر می‌گردد.

بطوری که در بررسی دورهٔ اول ملاحظه شد ماهیت تصوف در

---

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۲، ص ۲۵.

آن دوره جز طریقت و سلوك عملی چیز دیگری نبود ولی در این دوره زمزمهٔ حقیقت نیز به‌طریقت اضافه می‌شود و صوفیان توجه خود را بیشتر به همان حقیقت و معنی و باطن معطوف می‌دارند و چندان به‌ظواهر شریعت عنایتی به‌خرج نمی‌دهند.

بایزید بسطامی می‌گوید: حاجیان با تن، گرد کعبه طواف می‌کنند و بقاء می‌طلبند، ولی اهل محبت با قلب خویش گرد عرش می‌گردند و لقاء می‌خواهند و این همه گفتگو و اشتغالات و آواز و حرکت و آرزو که دیده می‌شود همه بیرون پرده است لکن درون پرده خاموشی و سکوت و آرامش است و ذکر کثیر به‌عدد نیست بلکه به حضور قلب است.

از معنی نماز پرسیدند گفت: نماز پیوستن است، و پیوستن نباشد مگر بعد از گسستن و نیز از وی نقل می‌کنند که گفت: اگر فردای قیامت مرا به‌انجام ندادن وظایف مؤاخذه کنند دوستر دارم از آنکه به‌انجام دادنم مسئول دارند چه هر آنچه کنم در آن «خودی» بود و خودی از شرك است و شرك بدتر از گناه است، مگر طاعتی از من صادر گردد که «من» درمیان نباشم[1].

سهل بن عبدالله تستری گوید: علماء سه قسمند اول عالمی است که تنها علم ظاهر داند و علم خویش را با اهل ظاهر می‌گوید. دوم: عالمی که به‌علم باطن آگاهی دارد و آن را با اهلش درمیان می‌گذارد. سوم: عالمی که علم او میان او و خداست و آن را با هیچکس نمی‌تواند بگوید.

روزی جنید به‌اصحاب خود گفت اگر می‌دانستم که نماز مستحبی فاضل‌تر از نشستن با شماست هرگز با شما نمی‌نشستم. گویند از وی پرسیدند چرا مرقع نمی‌پوشی؟ گفت اگر می‌دانستم که به‌مرقع پوشی

۱. نقل از **تذکرة‌الاولیاء**، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۵۴.

کاری برمی‌آید از آهن و آتش لباس به‌بر می کردم ولکن هرلحظه در باطن ما ندا می کنند که «**لیس‌الاعتبار بالخرقة انما الاعتباربالحرقة**» و نیز می‌گفت مردانگی به سیرت است نه به‌صورت.

بندگان دو قسمند: بندگان حق و بندگان حقیقت.

حقیقت، ذکر فانی شدن ذاکر در ذکر و ذکر در مشاهدهٔ مذکور است».[1]

تشکل و تحزب صوفیه

فرقهٔ صوفیه بر اثر امتیازاتی که از نظر فکری و عملی با دیگر مسلمانان پیدا کرده بودند در این دوره بصورت یک حزب و دستهٔ کاملاً مشخصی درآمدند و در واقع تصوف از صورت انفرادی خارج شده شکل اجتماعی و دسته‌جمعی به‌خود گرفت.

در این دوره‌سالکان و مبتدئان معمولاً گرد شیخی جمع شده و از وی اخذ طریقت و راهنمائی می‌نمودند و هر مریدی مجبور بود که از اوامر مرشد و شیخ خود پیروی کند.

چنانکه اولین شکل این نوع مرید و مرادی را دربارهٔ جنید و مریدان وی مشاهده می کنیم که وی حتی به‌بعضی از مریدان خود دستور کبریت‌فروشی و گدائی می‌دهد تا بدین وسیله کبر و نخوت مرید فرو ریزد و قابل سلوك طریقت شود.

جنید می‌گفت: هر مریدی که ازدواج کند و علم بنویسد از وی هیچکار برنیاید تصوف ذکر نمودن است به‌حالت اجتماع و وجدی است که از سماع به‌انسان دست می‌دهد و عملی است که به‌تبعیت انجام گیرد.

و نیز بایزید بسطامی و ابوسعید خراز و ابوبکر شبلی و دیگر

---

۱. نقل از **تذکرةالاولیاء**، شرح حال جنید بغدادی.

مشایخ این عصر هر کدام مریدهای متعددی داشتند که به‌ارشاد و مراقبت آنها همت می‌گماشتند چنانکه در شرح حال مشایخ این دوره داستانهای زیادی دربارهٔ روابط آنها با مریدان دیده می‌شود که ما به‌جهت اختصار از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

حلقات صوفیه

درنتیجهٔ تشکل و تحزبی که در صوفیه پیدا شد صوفیان کامل و واصل برای ارشاد سالکان مبتدی جلساتی ترتیب دادند که در آن از راه و رسم سلوك و مطالب عرفانی و ذوقی تصوف سخن می‌گفتند و حقایق و معارف طریقت را تعلیم می‌دادند.

اینگونه مجالس که معمولاً به‌شکل دائره‌ای تشکیل می‌یافت به‌نام «حلقات صوفیه» نامیده می‌شد و بارونقترین آنها «حلقات» جنید بود که عدهٔ کثیری از مریدان برای استماع و فرا گرفتن طریقت در آن حلقات گرد هم می‌آمدند.

جنید بغدادی ابتدا به‌دستور مرشدش سری‌سقطی تشکیل مجلس داد و خود می‌گوید: با مردم سخن نگفتم تا آنکه سی تن از ابدال مرا دلالت نمودند که سزاوار است تو خلق را به‌خدای راهنمائی کنی.

البته مجلس داری و اداره حلقات احتیاج به‌صلاحیت و نیز به‌مقامات عالیه تصوف داشت و لازم بود شیخی که چنین مسئولیت بزرگی را به‌عهده می‌گرفت خود مراحل سلوك عملی را طی نموده و به‌قدر کافی ریاضت و مجاهدت بر خود هموار کرده و حقایق و [illegible] و دقایق طریقت و حقیقت را درك نموده باشد و بعبارت دیگر [illegible] نیل به‌مرحلهٔ فنا و بقا و اتصال به‌دستور شیخ و مربی خود به‌ارشاد دیگران مأمور شده و به‌اصطلاح از خدا بسوی خلق [illegible] چنانکه جنید به‌دستور سری‌سقطی و شبلی بنا به‌اجازهٔ جنید به‌امر ارشاد و

تشکیل حلقات پرداختند.

ولی باز عده‌ای از صوفیان پخته این دوره بودند که به‌منصب ارشاد و مجلس‌داری چنان بنظر اهمیت می‌نگریستند که حتی امثال جنید و شبلی را نیز در این باره به‌باد انتقاد می‌گرفتند.

چنانکه ابوالحسن نوری روزی بانگ بر جنید زد که تو وقت سختی و محنت‌صوفیان به کناری رفتی و به‌تحصیل علم و کاردانشمندان زدی اکنون سخن این طائفه مگوی![1]

و نیز در **تذکرةالاولیاء** در شرح حال ابوالحسن نوری می‌نویسد:

نقل است شبلی مجلس می‌گفت نوری بیامد و بر کناری بایستاد و بر شبلی سلام کرد آن‌گاه گفت حق‌تعالی از عالمی که به‌گفتار خود عمل نکند راضی نشود اگر تو در مرحله عمل هستی از جاه خود را نگهدار وگرنه از آن جای فرود آی.

آنگاه می‌نویسد: شبلی چون در خود نگریست خود را راست نیافت و از منبر فرود آمد و چهار ماه در خانه نشست و بیرون نیامد.

نخستین تألیفات صوفیه

اگرچه صوفیان این دوره روی اصل مبانی خاصی که از نظر حقیقت‌طلبی و باطن‌جوئی داشتند با علوم ظاهری که در آن عصر شیوع داشت اظهار مخالفت می‌نمودند و مشایخ بزرگ این دوره ازقبیل جنید بغدادی مریدان را از تحصیل علم منع نموده و جز آموختن آنچه را که در نماز بدان محتاج بودند تجویز نمی‌کردند.

تا آنجا که جنید می‌گفت هر مریدی که علم بنویسد از وی هیچ کار برنیاید[2].

---

۱. **نفحات‌الانس**، ص ۷۹-۷۸.

۲. **تذکرةالاولیاء**، ج ۲، شرح حال جنید.

و اصولاً علم را حجاب اکبر می‌دانستند (ما در مباحث آینده دراین‌باره مشروحتر گفتگو خواهیم کرد).

ولی باوجود همهٔ اینها عده‌ای از بزرگان مشایخ این‌دوره که از علوم ظاهری نیز بهرهٔ کافی داشتند دست به‌تألیف کتابها و رساله‌هائی دربارهٔ دقایق طریقت و معرفت و توحید و سایر مسائل عرفانی زدند که ازقسمت عمدهٔ آنها جز نام اثری باقی نمانده است.

ابن‌ندیم که خود در اواخر همین دوره زندگی می‌کرده است و درسال ۳۸۰ هجری بدرود زندگی گفته در کتاب معروف **الفهرست** قسمتی از این تألیفات را نام برده است که ذیلاً بعضی از آنها را از نظر خوانندگان محترم می‌گذرانیم:

۱. کتاب **التفکر والاعتبار** تألیف محاسبی.

۲. کتاب **مکایدالشیطان** و **کتاب‌الاخلاص والنیة** و **کتاب‌التقوی** و **کتاب زهد مالك دینار** تألیف عبیدالله‌بن محمدبن عبید متوفای سنه ۲۸۱.

۳. کتاب **المحبه** و **کتاب‌الخوف** و **کتاب الودع** و **کتاب‌الرهبان** تألیف جنید بغدادی.

۴. کتاب **دقایق‌المحبین**، **کتاب مواعظ‌العارفین** و کتاب **جوابات اهل‌الیقین** تألیف عبدالله‌بن سهل تستری.

۵. کتاب **المنتمین من‌السیاح والعباد والمتصوفین** تألیف ابوحمزهٔ صوفی. نگارنده گوید: در کتب تذکرهٔ صوفیه از دو تن بدنام ابوحمزه یاد شده یکی ابوحمزهٔ خراسانی متوفای سنه ۲۷۰ و دیگری ابوحمزهٔ بغدادی متوفای ۲۸۷ هجری و احتمال می‌رود منظور از ابوحمزهٔ صوفی همین ابوحمزهٔ بغدادی باشد که شیخ عطار دربارهٔ وی می‌گوید در علم کلام حظی تمام داشت و در علم تفسیر و روایات و حدیث به کمال

رسیده بود[1].

۶. کتاب **الابدال** و کتاب **مواطن‌العباد** تألیف ابوالحسن احمدبن محمد دینوری که آن دو را از ابوحمزهٔ صوفی روایت کرده است.

۷. کتاب **طاسین‌الازل** و کتاب **علم‌البقاء والفناء** و **کتاب‌الیقین** و کتاب **التوحید** و ۴۲ کتاب دیگر تألیف حسین بن منصور حلاج[2].

و نیز عده‌ای از مؤلفین متأخر صوفیه یکسلسله کتابهائی را به صوفیان این دوره نسبت داده‌اند که اینک از **کشف‌المحجوب** و **تذکرة‌الاولیاء** و **نفحات‌الانس** نقل می‌شود.

۸. **تصحیح‌الآراء**، تألیف جنید بغدادی.

۹. کتاب **محبت**، تألیف عمروبن عثمان مکی.

۱۰. **غلط‌الواجدین**، تألیف محمدرویم بن احمد.

۱۱. کتاب **رغائب**، تألیف حارث محاسبی.

۱۲. کتاب **مرآة‌الحکماء**، تألیف شاه شجاع کرمانی.

۱۳. تصانیف حاتم اصم که در **تذکرة‌الاولیاء** آنها را تصانیف معتبر و کم‌نظیر می‌نامد[3].

۱۴. تصانیف متعدد ابوسعید خرازکه در **تذکرة‌الاولیاء** تا چهارصد کتاب نوشته است[4].

۱۵. تصانیف ابوبکر وراق که در ریاضات و آداب تألیف نموده است.

۱۶. تألیفات ابراهیم خواص در معاملات و حقایق.

۱۷. تألیفات ابوبکر شبلی در احادیث.

---

۱. **تذکرة‌الاولیاء**، ج ۲، ص ۲۱۷.
۲. به‌فن خامس از مقاله خامسه کتاب **الفهرست** مراجعه شود.
۳. **تذکرة‌الاولیاء**، ج ۱، ص ۲۲۱.
۴. **تذکرة‌الاولیاء**، ج ۲، ۳۴.

۱۸. **کتاب الرعایه لحقوق‌الله**، تألیف حارث محاسبی، این کتاب درسال ۱۹٤۰ در لندن به‌چاپ رسیده است.

۱۹. تألیف ابوعبدالله حفیف شیرازی متوفای سال ۳۳۱.

۲۰. کتاب **مشاهده** تألیف عمروبن عثمان مکی،ابونصر سراج در کتاب **اللمع‌فی‌التصوف** این کتاب را به‌نامبرده نسبت داده است[۱].

مظاهر انشعاب در تصوف

ازآنجا که در دورهٔ اول تصوف از مسائل فکری اختلافی برکنار بود و نیز معمولاً بطور انفرادی صورت می‌گرفت لذا در آن عصراختلاف شدیدی که موجب انشعاب درطریقهٔ تصوف گردد به‌ظهور نپیوست.

ولی برخلاف دورهٔ دوم که بتدریج با پیدا شدن افکار و عقاید جدید اختلافات فکری که درحقیقت نخستین مظاهر انشعاب درتصوف بود آغاز گردید و چون صوفیگری این عصر معمولاً بصورت دسته‌جمعی و ارشاد و مریدپروری بوده از این رو اختلافات فکری و عملی مشایخ این دوره موجب اختلاف دسته‌های مریدان و بالاخره انشعاب شد بدین ترتیب طریقه‌های مختلفی بوجود آمد.

البته دامنهٔ این اختلافات در هر عصری وسیعتر می‌گردید و هر کدام از افراد دسته‌های مزبور پس از احراز مقام ارشاد با همفکران و هم‌مسلکان سابق خود فاصله می‌گرفت و عقاید خاصی برای خود اتخاذ می‌نمود که بالاخره منجر به‌انشعاب دیگر و پیدا شدن طریقه و دسته‌ای جدید مرکب از مریدانی که تحت سرپرستی آن مرشد بودند می‌گردید.

اصولاً مشایخ صوفیه با وجود اصول مشترك و مبانی و افکار متفق‌علیه و مسلمی که داشتند درعین حال هر کدام در طریقت آزاد

۱. به صفحهٔ ۹٤ کتاب نامبرده مراجعه شود.

بودند و در انتخاب آراء و افکار نظری اعمال نظر و اجتهاد می‌نمودند و شخصیت فکری و سلیقه های فردی آنها نیز در این باره بسیار مؤثر بوده است.

روی این اصل کلی است که از دورهٔ دوم انشعابات و تفرقه ها در مسلک تصوف پیدا شده و صوفیه بزودی به‌فرقه ها و دسته های مختلفی که در ماهیت تصوف و شکل صوفیگری و بالاخره در فکر و عمل با یکدیگر اختلاف‌نظر داشتند منشعب گردیدند و این انشعابات همانطوری که در سابق نیز گفته شد با درنظر گرفتن ماهیت تصوف و مایه های ذوقی و تخیلی آن کاملاً طبیعی بود و لذا هیچگونه استبعادی ندارد اگر مشاهده کنیم که تنها در اواخر این دوره یعنی تا نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری دهها فرقهٔ مختلفة‌الشکل والعقیده در میان صوفیه بوجود آمده است.

در هر حال اختلاف نظری و فکری ابتدا از مشایخ این دوره آغاز گردید، چه عده‌ای از صوفیان به‌نام این دوره ازقبیل جنیدبغدادی، ابوالحسن نوری، ابوسعید خراز، بایزید بسطامی، حمدون قصار، سهل بن- عبدالله تستری با یکدیگر در پاره‌ای از امور مربوط به‌طرز صوفیگری اختلاف‌نظر داشتند چنانکه اولین مظهر این اختلاف به‌صورت انشعاب به‌دو دسته «اصحاب صحو» و «اصحاب سکر» پدید آمد و سپس مریدان و پیروان هرکدام از مشایخ مزبور طریقهٔ مرشد خود را مذهب خویش قرار داده طریق جدید و ممتاز احداث نمودند و از این راه فرقه های زیر پیدا شدند:

۱. «جنیدیه» که از ابوالقاسم جنیدبن محمد بغدادی پیروی می کردند و از آنجا که طریقهٔ مزبور نسبت به‌سایر طرق به‌اعتدال نزدیکتر بوده است لذا بیشتر مورد قبول واقع شده و بطوری که عطار نوشته: بیشتر مشایخ بغداد در عصر وی و پس از وفاتش به‌طریقه و

مذهب او بوده‌اند و در طریقت مشهورترین مذهب طریقهٔ جنید بوده است.[1] طرفداران این طریقه همگی بر طریق صحوند و سعی می‌کنند که بین طریقت، و شریعت و ظاهر و باطن جمع و توفیق دهند.

۲. «نوریه» که پیرو ابوالحسن احمدبن محمدالنوری هستند و به‌موضوع «ایثار» اهمیت فوق‌العاده قائلند معتقدند که تصوف را می‌توان بدون فقر نیز سلوك نمود و آن را با معاشرت و ترك انزوا جمع نمود.

هجویری در **کشف‌المحجوب** می‌نویسد: قانون مذهب نوری تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جنید باشد.

۳. «خرازیه» که پیروان شیخ ابوسعید خرازند و اساس طریقه خود را بر مسئلهٔ فنا و بقاء نهاده‌اند و چنانکه در سابق نقل شد ابوسعید خراز اولین کسی بود که بطور صریح و مشروح از فنا و بقا سخن گفت.

٤. «طیفوریه» پیروان بایزید طیفوربن عیسی بسطامی که از اصحاب سکر هستند آنها صحو و خودآگاهی را حجاب اعظم می‌شمارند و سکر و مستی را نشانهٔ زوال شخصیت آدمی و نیل به‌فناء می‌دانند بیشتر شطحیات صوفیه از این دسته است به‌عقیدهٔ آنها در حالت سکر اراده و شخصیت بشری نابود می‌شود و آنچه از آنها صادر شود فعل شخص آنها نیست بلکه در حقیقت انسان به منزلهٔ آلتی برای اراده و فعل حق محسوب می‌شود! و از اینرو دعوی «لااله‌الاانا» و «سبحان ما اعظم شأنی» و «لیس فی جبتی الاالله» و «اناالحق» و امثال آن می‌کنند!

٥. «قصاریه» که تابع حمدون‌بن احمدبن عمارهٔ قصار هستند و آنها را ملامیه نیز گویند، چه طریقهٔ آنها این بوده که خودبینی و مقبول شدن پیش مردم حجاب است و مدح و ستایش مردم سالك را از رسیدن به‌مراحل عالی باز می‌دارد روی این اصل معتقدند شخص

---

۱. **تذکرةالاولیاء**، ج ۲، ص ۶.

سالک باید تمام اعمال نیک و فضائل خود را پنهان نماید و در خلوت بین خود و خدا به‌آنچه شرط سلوك است قیام نماید ولی در انظار عمومی طوری رفتار کند که از اعمال نیک او بیخبر باشند و او را به‌اعمال ناشایست متهم و ملامت کنند.

۶. «سهیلیه» که از طریقهٔ سهل بن عبدالله تستری پیروی می‌کنند و به‌ریاضت کشی و مجاهدت اهمیت فراوان می‌دهند و آن را بر دیگر وظائف طریقت مقدم می‌شمارند.

سهل بن عبدالله سرسلسلهٔ این فرقه مانند سایر صوفیان معاصر خود به‌حرف بازی و لفاظی چندان عنایتی نداشت و در مقابل عمل را وجهه‌نظر خود قرار داده بود. جامی در شرح حال وی می‌نویسد: وی در احوال قوی بوده اما در سخن ضعیف است. عطار در **تذکرةالاولیاء** می‌گوید: وی هرگز پشت به‌دیوار تکیه نمی‌داد و پای گرد نمی‌کرد و هیچ سؤالی را پاسخ نمی‌داد و بر سر منبر نیز فرا نمی‌شد.

برای اینکه با خصوصیات و طرز تفکر صوفیان این دوره بیشتر آشنا شویم لازم است در اینجا چند موضوع زیر را نیز از نظر بگذرانیم.

۱. نقش ایرانیان در تصوف

البته منظور ما در اینجا این نیست که ایرانیان و عقاید و افکار ایرانی تا چه اندازه در تحولات صوفیگری در تاریخ اسلام مؤثر و ذی‌دخل بوده‌اند چه این خود بحث جداگانه‌ای است که در طی بخش آینده ضمن علل و منابع تصوف از آن بتفصیل سخن خواهیم گفت.

آنچه در اینجا مورد نظر ما می‌باشد این است که همین اندازه به‌عنوان معرفی شخصیات مشایخ این دوره معلوم شود که عدهٔ کثیری از صوفیان این عصر ایرانی و از خراسان بوده‌اند و تحولات جدید تصوف نیز در این دوره به‌دست همین صوفیان ایرانی‌الاصل انجام

گرفته است. اینک نام بعضی از آنها را با ذکر تاریخ وفات در اینجا می‌آوریم:

۱. بایزید بسطامی که جد وی گبـــر بوده و در سال ۲۶۱ درگذشته است.

۲. ابوحفص حداد که در اصل از دهات نیشابور بوده و در سال ۲۶٤ ازدنیا رفته است.

۳. ابواسحق نیشابوری متوفای سال ۲۶۵.

٤. ابراهیم ستنبه هروی از معاصران بایزید بسطامی است و از شهر کرمان بوده و در هرات رحل اقامت افکنده است.

۵. فتح بن شخرف‌المروزی که خراسانی‌الاصل بوده و در سال ۲۷۳ فوت کرده است.

۶. ابومزاحم شیرازی از معاصران جنید بوده و در سال ۳٤۵ از دنیا رفته است.

۷. همدون‌قصار که در نیشابور بوده و به‌سال ۲۷۱ فوت کرده است.

۸. سهل بن عبدالله تستری متوفای ۲۸۳ هجری.

۹. عباس بن حمزه نیشابوری متوفای سال ۲۸۸ هجری.

۱۰. ابوحمزه خراسانی متوفای ۲۷۰.

۱۱. ابوالحسن نوری که پدرش از اهالی بغشور است (بغشور شهری است میان هرات و مرو) که به‌سال ۲۹۵ تا ۲۸۶ ازدنیا رفته است.

۱۲. جنید بغدادی که در اصل از نهاوند بوده و در سال ۲۹۱ تا ۲۹۸ و یا ۲۹۹ فوت نموده است.

۱۳. کهمس بن‌الحسن‌الهمدانی از اهالی همدان که معاصر جنید بغدادی بوده است.

۱۴. شاهشجاع کرمانی که قبل از سال ۲۷۰ و یا ۳۰۰ هجری ازدنیا چشم پوشیده است.

۱۵. ابوعثمان حیری نیشابوری متوفای ۲۹۸.

۱۶. طلحة‌بن محمدبن محمدالصباح النیلی الحیری متوفای ۳۰۲.

۱۷. یوسف‌بن حسین رازی متوفای سال ۳۰۳ یا ۳۰۴ هجری.

۱۸. علی‌بن سهل الاصفهانی معاصر جنید و عمروبن عثمان‌مکی بوده است.

۱۹. علی‌بن‌شعیب‌ اسقا که از حیرهٔ نیشابور و با ابوحفص معاصر بوده است.

۲۰. ابوعبدالله ‌ـجری از مشایخ خراسان بوده و باابوحفص مصاحبت داشته است.

۲۱. محمدبن فضل بلخی متوفای ۳۱۹ هجری.

۲۲. محفوظ‌بن‌محمود نیشابوری متوفای سنه ۳۰۳ یا ۳۰۴ هجری.

۲۳. ابوالعباس احمدبن یحیی الشیرازی استـاد شیخ ابوعبدالله حفیف بوده و جنید وسهل ورویم را دریافته بود.

۲۴. حسین بن منصور حلاج از بیضا (یکی از شهرهای فارس) بود و درسال ۳۰۹ به‌دار آویخته شد.

۲۵. عبدالله محمدخراز که از صوفیان ری به‌شمار می‌رفته‌است و قبل ازسال ۳۲۰ ازدنیا رفته.

۲۶. ابـوالعباس بن مسروق طوسی متوفای سنه ۲۹۹ هجری.

۲۷. ابوعبدالله‌محمدبن حفیف‌شیرازی متوفای سنهٔ ۳۳۱ هجری.

۲. مذهب در دوره دوم تصوف

همانطوری که سابق براین نیز اشاره شد موضوع مذهب در نهضت جدید تصوف چندان مورد توجه نبود و صوفیان این دوره به

اختلافات شدید مذهبی که در میان مسلمانان آن عصر درگرفته بود به‌دیدهٔ انتقاد می‌نگریستند و در حقیقت مقام طریقت را از این اختلافات برتر می‌پنداشتند ولذا تصوف در این دوره خود، در ردیف سایرمذاهب قرار گرفته و صوفیان مانند سایر فرق اسلامی فرقه مستقلی به‌حساب می‌آمدند.

مشایخ صوفیه در این عصر از نظر مذهب تعصب به‌خرج نمی‌دادند و می‌توان گفت که از نظر اصول و مبانی خاصی که داشتند نه‌تابع مذهب حنفی و حنبلی و شافعی و مالکی محسوب می‌شدند و نه‌پیرو اشاعره و یا معتزله و یا شیعه بودند.

چنانکه هیچکدام از پیروان مذاهب مذکور نیز آنها را از خود نمی‌شمردند و حتی آنان را محکوم به کفر و زندقه نیز می‌نمودند.

جنید بغدادی که نسبت به‌صوفیان دیگر این عصر معتدل و محافظه کار محسوب می‌شد بارها مورد تکفیر فقها و متشرعین واقع شد و وی رابه‌زندقه نسبت دادندو همچنین سایر صوفیان این دوره که از این نسبت هیچکدام در امان نماندند.

ولی از نظر عقیده ظاهراً معتقد به‌عقاید اهل سنت بودند ودربارهٔ هیچکدام‌ازآنها نسبت‌تشیع در کتب مربوطه دیده نمی‌شود جز ابوحفص حداد که معتزله وی را از شیوخ شیعهٔ امامیه به‌شمار آورده و نسبت زندقه به‌وی داده‌اند.

ولی امامیه از این مطلب ابا داشتند و از انتساب وی به‌خود تبری می‌جسته‌اند.

۳. کرامات و خوارق عادات

موضوع دیگری که در شرح حال صوفیان این دوره جلب توجه می‌کند یک سلسله کرامات‌وخوارق عاداتی است که بیوگرافی‌نویسهای صوفیه آنها را در کتابهای خود به‌تفصیل نقل نموده‌اند.

این داستانها در پاره‌ای از موارد بقدری حیرت‌آور و شگفت‌انگیز است که انسان را به‌یاد اسطوره‌های مربوط به‌انسانهای ماقبل تاریخ می‌اندازد. بطوری که با هیچ عقل و منطقی سازگار نبوده و برای کسانی که پایبند به تعقل هستند غیرقابل هضم و مستحیل بنظر می‌رسد.

تا آنجا که عده‌ای از صوفیان متأخر ناگزیر به‌جعلی بودن اغلب این داستانها اعتراف نموده وچنین توجیه کرده‌اند که اینگونه داستانها از طرف مخالفین تصوف بمنظور بدنام نمودن صوفیان و تخریب طریقهٔ تصوف جعل و به‌مشایخ بزرگ صوفیه بسته شده است ولی نباید از نظر دور داشت که اغلب این داستانها در کتاب **تذکرةالاولیاء** نقل شده است که مؤلف آن خود از اقطاب و مشایخ بنام تصوف بشمار می‌رود.

در هرحال اصل تحقق کرامات و اعمال خارق‌العاده را صوفیه دربارهٔ سران خودمخصوصاً مشایخ این‌دوره به‌اتفاق پذیرفته‌اند و آن‌را بعنوان حقیقتی از حقایق تصوف و سری از اسرار طریقت تلقی‌نموده‌اند و این موضوع از قدیمترین کتب موجودهٔ صوفیه مانند **اللمع‌فی‌التصوف** و **رساله قشیریه** و **کشف‌المحجوب** کاملاً آشکار است و نویسندگان صوفیه دربارهٔ اقسام و کیفیات و موارد آن بتفصیل سخن گفته‌اند.

اینک برای نمونه چند مورد از کرامات مشایخ اولیه صوفیه را که در کتب صوفیه مانند **تذکرةالاولیاء** نقل‌شده است از نظر می‌گذرانیم:

روزی یکی بربایزید وارد شد و از حیا سؤال نمود شیخ جواب داد آن کس آب شد مردی درآمد آبی زرد دید گفت، یا شیخ این چیست؟ گفت: یکی ازدر درآمد و سؤالی از حیا پرسید و من جواب دادم طاقت نداشت چنین آب شد در اثر شرم.

سهل‌بن‌عبدالله تستری ابتدا هرشبی به‌وقت سحر یکبار روزه می‌گشود تا آنکه هرسه‌شبانه روز به‌یک‌بار اکتفا نمود سپس هرپنج

شبانه‌روزی یکبار بعد هرهفت شبانه روز و پس از مدتی به‌بیست‌شبانه روز و بالاخره به هفتاد شبانه روز یکبار رسانید.

سهل بن‌عبدالله تستری گفت مردی از ابدال برمن رسید و با او صحبت کردم و از من مسائل می‌پرسید از حقیقت و من جواب می‌گفتم تا وقتی که نماز بامدادبگزاردی و به‌زیر آب فروشدی و به‌زیر آب نشستی تا وقت زوال و چون اخی ابراهیم بانگ نماز کردی او از زیر آب بیرون‌آمدی یک سرموی بر وی‌ترنشده بودی و نماز پیشین گزاردی پس به‌زیر آب درشدی و از آن آب جز به‌وقت نماز بیرون نیامدی مدتی با من بود هم بدین صفت که البته هیچ نخورد و با هیچکس ننشست تا وقتی که برفت.

جنید در خانه نشسته همه شب الله‌الله می‌گفت حکایت وی با خلیفه گفتند که خلق به‌سخن او در فتنه می‌افتند خلیفه کنیز کی داشت به‌جمال او کسی نبود خلیفه عاشق او بود دستور داد تا او را به‌لباس فاخر بیاراستند و پیش جنید فرستادند و گفتند خود را بر وی عرضه کن و حجاب بردار پس کنیز پیش شیخ آمد و آنچه دستور داده بودند انجام داد جنید را بی‌اختیار چشم بر وی افتاد وهیچ جواب‌نداد ناگهان جنید سربرآوردو آهی کشید و در کنیزك دمید و در همان حال آن کنیز جان بداد خلیفه را از این جریان آگاهی دادند آتش در جان او افتاد آنگاه پیش جنید آمد و گفت یا شیخ آخر چطور دلت یاری داد چنین صورتی را بسوختی؟ جنید گفت ای امیرالمؤمنین ترا شفقت برمؤمنان چنین است که خواستی تاریاضت چهل ساله مرا به باد دهی مکن تا نکنند.

نقل است از مریدی ترك ادبی صادر شد سفر کرد به‌مجلس شونیزیه بنشست جنیدرا روزی گذر به‌آنجا افتاددروی نگریست ان مرید در حال از هیبت شیخ بیفتاد و سرش بشکست و خون روان شد از

هرقطره نقش الله پدید آمد آنگاه جنیدبا وی سخن گفت درحال جان‌بداد.

ابوسعید خراز گفت روزی به‌صحرا می‌رفتم ده سگ درنده به‌من حمله کردند چون نزدیک آمدند روی به‌مراقبت نهادم ناگهان سگی سفید درآن میان برایشان حمله نمود و همه را از من دور کرد و از من جدا نشد تا آنکه دور شدم نگاه کردم سگ را ندیدم.

ابوالحسن نوری را از آن جهت نوری می‌گفتند که چون درشب تاریک سخن گفتی نور از دهان او بیرون آمدی چنانکه خانه روشن شدی و نیز شبها از صومعهٔ او نوری به‌بالا می‌درخشید.

نقل است شبی اهل قادسیه شنیدند که دوستی از دوستان خدای خود را در وادی شیران بازداشته است او را دریابید مردم جمله بیرون آمدند و به‌وادی سباع رفتند دیدند نوری گوری کنده در آن نشسته وشیران به‌گرد او نشسته‌اند پرسیدند چرا چنین کردی گفت آرزوی خرما در خود احساس کردم در این وادی فرو آمدم تا شیران مرا بدرند تا دیگر نفس من خرما آرزو نکند.

شبلی گفته در بیابانها می‌گشتم به‌انجیربنی رسیدم دست دراز کردم تا بخورم از آن انجیربن آواز آمد که عهد خود را نگهدار و از من مخور که من ملک یهودی‌ام.

حلاج در دکان حلاجی به‌انگشت اشاره می‌کرد پنبه به‌یکسو می‌شد و پنبه دانه بسوی دیگر از این‌روی وی را حلاج نام کردند.

نقل است یکی نزدیک حلاج آمد عقربی دید گرد او می‌گردد قصد کشتن کرد حلاج گفت دست از وی بدار که دوازده سال است او ندیم ماست و گرد ما می‌گردد.

حلاج با چهارصد صوفی روی به‌بادیه نهاد چون روزی چند برآمد چیزی نیافتند حلاج را گفتند ما را سربریان لازم است گفت بنشینید پس دست از پس می‌کرد و سری بریان کرده و دو قرص به‌یکی‌می‌داد

تا چهارصدسر بریان و هشتصد قرص بداد بعد از آن گفتند ما را رطب می‌باید برخاست گفت مرا بیفشانید رطب از وی می‌بارید تا سیر بخوردند.

چون عشق وشور برشبلی غلبه کرد خویشتن را در دجله انداخت دجله موجی برآورد و او را بر کنار افکند بعد از آن خویشتن را در آتش افکند آتش در او کار نکرد و جائی که شیران گرسنه بودند خویشتن را پیش آنها انداخت همه از او برمیدند خویشتن از سر کوهی فرو گردانید باد او را گرفت و برزمین نشاند.

نقل است یک‌بار پای او را به‌سنگ بشکستند هرقطرهٔ خون که از وی بر زمین می‌چکید نقش الله می‌شد.

نقل است که گفت چون به‌بازار می‌گذرم برپیشانی خلق سعید و شقی نوشته بینم.

نقل است که یک روز جنید با اصحاب نشسته بود پیغامبر(ص) را دیدند که او در درآمد و بوسه برپیشانی شبلی داد وبرفت.

نقل است که شبلی گفت روزی پایم شکست و دربلی فرو رفت آب بسیار بود دستی نامحرم دیدم مرا به کنار کشیده نگاه کردم شیطان بود گفتم ای ملعون طریق تو دست‌زدن است نه گرفتن گفت آن مردان را دست زنم که ایشان سزاء آنند من در غوغای آدم زخم خورده‌ام در غوغای دیگری نیافتم تا دو نشود[1].

۱. این داستانها از **تذکرةالاولیاء** و **نفحات‌الانس** با مختصر تغییر و تلخیص نقل شده است طالبین می‌توانند برای مزید اطلاع به‌شرح حال هر کدام از صوفیان مذکور مراجعه کنند.

پایان دورهٔ دوم (۳۵۰-۴۰۰ ه)

عصر تدوین تصوف

در اوایل قرن چهارم هجری با فوت جنید بغدادی و حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی و سایر هواداران و بنیانگذاران نهضت جدید تصوف، منحنی تکاملی تصوف به پایان رسید و سیر تکاملی آن متوقف و از حرارت و رونق اولیه نهضت به میزان قابل ملاحظه‌ای کاسته شد.

ولی با در نظر گرفتن موقعیتی که تصوف در برابر سایر مذاهب اسلامی و افکار عمومی مسلمین داشت می‌توان گفت که با ظهور این فترت (که تا اواخر این قرن ادامه داشت و بعضیها آن را به‌عنوان انحطاط و شکست تلقی نموده‌اند) نه تنها طریقهٔ تصوف در میان جامعهٔ وسیع مسلمین آن عصر دچار شکست نگردید بلکه بیش از پیش بر استحکام و عمق و نفوذ آن افزوده شد و موجب آن گردید که تصوف برای تحولات دیگری که در انتظار داشت و بنا به مقتضیات و عوامل مختلف غیرقابل اجتناب بود. آمادگی بیشتری پیدا کرده بتواند استقلال و موقعیت خود را علی‌رغم خطری که از ناحیه فقها و عامهٔ مسلمین اساس آن را تهدید می‌کرد حفظ نماید.

وبه همین جهت بود که با سپری شدن این فترت کوتاه یعنی از

قرن پنجم بار دیگر سیر تکاملی تصوف بسرعت آغاز گردید و درطی قرنهای پنجم و ششم و هفتم یک سلسله تحولات و تطورات پیگیری در آن به‌وقوع پیوست و رونق و نفوذ و توسعهٔ صوفیگری با آب و رنگ هرچه جالبتر و ذوقیتر به‌حد اعلای خود رسید و به‌صورت لطیفترین افکار شاعرانه در قالب اشعار و غزلهای سحرآمیز جلال‌الدین رومی و شیخ فریدالدین عطار و سنائی و خاقانی و شیخ محمود شبستری جلوه نمود.

در هرحال نهضت صوفیگری گرچه در قرن چهارم از سیر تکاملی بازماند ولی در مقابل، این خصوصیت را داشت که عدهٔ زیادی از صوفیان ایرانی پس از تکمیل مراحل سلوک و تصوف در مکتب جنید به‌نواحی مختلف ایران از قبیل فارس، ری، بلخ، مرو، شیراز، نیشابور، آمل، خرقان، طوس، تستر، کرمان پرا کنده شده به‌ارشاد واشاعهٔ صوفیگری پرداختند و با انتشار تصوف در ایران ذوق و ابتکار خلاقهٔ ایرانی نیز برآن افزود شده مانند مرکبی که از سنگلاخها و راههای کوهستانی به‌جادهٔ هموار و صافی رسیده و به‌دست سوار ناآزموده‌ای افتاده باشد درکمال سهولت و سرعت پیشرفت و رونق یافته سیرتکاملی دامنه‌داری را آغاز نمود.

از صوفیان ایرانی معروف این قرن که در نقاط مختلف ایران به‌ارشاد و تعلیم مسلک تصوف اشتغال می‌ورزیدند می‌توان اشخاص زیر را نام برد:

ابوعبدالله حنیف شیرازی متوفای ۳۳۱ در فارس.
ابوالقاسم نصرآبادی متوفای ۳۷۲ در نیشابور.
مؤمل جصاص معاصر ابوعبدالله حنیف در شیراز.
ابوعبدالله تروغبذی متوفای ۳۵۰ در طوس.
ابوالقاسم المقری متوفای ۳۶۸ در نیشابور.

ابونصر سراج متوفای ۳۷۸ در طوس.
شیخ ابوالفضل سرخسی مرید ابونصر سراج در سرخس.
شیخ ابوالعباس قصاب در اواخر قرن چهارم زندگی می کرده در آمل.
شیخ احمد نصردر اواخر قرن چهارم زندگی می کرده درنیشابور.
ابوعلی دقاق متوفای سال ۴۰۵ هجری در نیشابور.
شیخ ابوالقاسم بشر یاسین متوفای ۳۸۰ در مهنه.
شیخ عبدالرحمن السلمی متوفای ۴۱۲ در نیشابور.
ابوبکر وراق ترمذی معاصر ابوعبدالله حفیف در بلخ.

از بیانات گذشته این نکته نیز دستگیر شد که صوفیگری در قرن چهارم خصوصیات و امتیازات علیحده‌ای از نظر ماهیت تصوف و روش صوفیگری نداشته و در حقیقت پرتو و انعکاسی ازهمان نهضت تازه‌ای بود که به‌دست امثال جنید بغدادی و بایزید بسطامی و شبلی دراواخر قرن سوم هجری برپا شده بود و مشایخ بزرگ این عصر همه دست پروردهٔ جنید و معاصران وی بوده‌اند و نسبت به‌اساتید و شیوخ خود عظمت وابهت فوق‌العاده‌ای‌قائل بودند وشاید متوقف ماندن‌سیرتکاملی تصوف در قرن چهارم معلول همین حسن‌نظر و عظمت فوق‌العاده‌ای بود که صوفیان این عصر نسبت به‌مشایخ خود قائل بودند بطوری که تمام افکار و ارادهٔ آنها در برابر این عظمت مقهور و مسخر گشته و ابتکار را از دست آنها ربوده بود.

مهمترین تألیفات صوفیه این قرن

ولی باوجود این، خصوصیت بسیارشایان توجهی در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری دیده می‌شود که به لحاظ اهمیت فوق‌العاده‌ای که دارد این قسمت را ازسایر قسمتهای دوران دوم ممتاز ونمایانتر ساخته

و بدان اهمیت فراوانی بخشیده است.

خصوصیت مزبور این است که در این عصر تصوف بصورت تدوین درآمده و اصول و قوانین آن بطور منظم و مرتبی به رشتهٔ تحریر درمی‌آید و نیز مشایخ صوفیه طبقه‌بندی شده و شرح حال آنها نوشته می‌شود و درضمن نویسندگان صوفی این عصر دربارهٔ اصول عقاید و مبانی تصوف به‌بحث و تحقیق پرداخته و برای توفیق و تطبیق آنها باعقاید و موازین شریعت اسلامی دست به‌تأویل و تفسیر کتاب وسنت زده و در این باره کوشش فراوانی به‌خرج می‌دهند.

البته ممکن است این تحول بزرگ در تاریخ تصوف این عصر از نظر ماهیت تصوف و تطورات آن چندان قابل ملاحظه تلقی نگردد زیرا که تغییر اساسی مهمی درماهیت تصوف نبخشید ولی تردیدی نیست که تحول مزبور از نظر ادبی و شناسائی ماهیت و چگونگی صوفیگری آن زمان و همچنین از نظر تنظیم اصول و قوانین تصوف و دسته‌بندی آنها و معرفی شخصیت‌فکری‌و روش عملی سران اولیه تصوف‌بسی‌شایان توجه و حائز اهمیت می‌باشد.

یکی از مهمترین کتابهائی که در این عصر تألیف شده کتاب **اللمع فی‌التصوف** است که مؤلف آن ابونصرعبدالله‌بن‌علی سراج‌طوسی یکی از مراشد بنام صوفیه قرن چهارم محسوب می‌شود.

ابونصر از سران اولیه تصوف سری سقطی و سهل تستری را دیده بود و وی‌را صوفیه طاووس‌الفقرا نامند و به‌ریاضتهای شاقه و کرامات عجیبه یادمی کنند[1].

---

۱. به **نفحات‌الانس**، صفحهٔ ۲۸۳ و **تذکرة‌الاولیاء**، جلد دوم، صفحهٔ ۱۵۴ مراجعه شود باید دانست که موضوع ملاقات ابونصر با سری‌سقطی وسهل‌تستری بسیار بعید بنظر می‌رسید گواینکه در **تذکرة‌الاولیاء** و **نفحات‌الانس** نیز از آن یاد شده است چه فاصلهٔ بین تاریخ وفات سری‌سقطی و ابونصر ←

شیخ ابونصر در کتاب نامبرده ضمن تحقیق در مبانی و عقاید و آداب عملی تصوف همه‌جا به‌آیات قرآن و احادیث منقوله تمسک نموده، بین طریقت و شریعت توفیق می‌دهد و کرامات واعمال خارق‌العاده برای صوفیان اولیه نقل می‌کند و قسمتی از شطحیات صوفیه را توجیه و پاره‌ای از اصطلاحات عرفانی تصوف را تفسیر می‌نماید.

دیگر کتاب معروف **التعرف‌لمذهب‌التصوف** است که توسط ابوبکر محمدبن ابراهیم نجاری (متوفای سال ۳۸۰ یا ۳۹۰ هجری) در نیمهٔ دوم قرن چهارم به‌نگارش درآمده است.

اهمیت این کتاب از نظر شناسائی مسلک تصوف به اندازه‌ای است که مشایخ صوفیه دربارهٔ آن گفته‌اند «لولاالتعرف‌لماعرف‌التصوف» اگر کتاب تعرف نبود هرگز تصوف شناخته نمی‌شد!

و نیز کتاب دیگری به نام **قوت‌القلوب فی معاملة‌المحبوب** تألیف ابوطالب محمدبن علی بن عطیة‌الحارثی المکی است که بقول جامی در نفحات الانس این کتاب مجمع اسرار طریقت است و گفته‌اند که در اسلام یکچنین کتابی در دقایق طریقت تصوف نوشته نشده است. نامبرده از مکه برخاسته آنگاه مدتی در بصره بوده و سپس در بغداد رحل اقامت افکنده است. وی درسال ۳۸۶ بدرود زندگی گفته است[1].

کتاب دیگری که بیشتر به‌اهمیت تاریخی این عصر افزوده‌است کتاب **طبقات‌الصوفیه** تألیف ابوعبدالرحمن محمدبن الحسین السلمی النیشابوری است که نورالدین عبدالرحمن جامی متوفای‌سال ۸۷۷ هجری آن را از زبان هروی که به‌املاء خواجه‌عبدالله انصاری برشتهٔ تحریر درآمده بود ترجمه نموده و با افزون طبقات و مشایخ بعد از عصر عبدالرحمن

(۳۷۸-۲۵۳) صدوبیست‌وپنج سال و همچنین بین وفات سهل تستری و ابونصر (۳۷۸-۲۸۳) نودوپنج سال فاصله است.

۱. نفحات‌الانس، ص ۱۲۱.

السلمی به‌آن، کتاب **نفحات‌الانس** را تألیف کرده است[۱].

عبدالرحمن‌سلمی در حدود صدتن از مشایخ نامی صوفیه را که در قرنهای دوم و سوم و چهارم می‌زیسته‌اند در این کتاب نام برده و شرح حال آنها را نوشته است. یکی از مشخصات مهم این کتاب این است که سلمی در تحریر بیوگرافی مشایخ خود تنها به‌نقل کرامات و اقوال و افعال آنها اکتفا ننموده نسبت به‌جهات تاریخی نیزعنایت بخرج داده است. بدین معنی که مشایخ صوفیه را برپنج طبقه تقسیم نموده، هرطبقه را عبارت از جماعتی قرار داده است که در عصر واحد و یا در ازمنهٔ متقاربه زندگی می کرده و مرجع و مرشد صوفیان آن زمان بوده‌اند و در هرطبقه نیز نام بیست تن از مشایخ و بزرگان صوفیه را یاد کرده است[۲].

همانطوری که گفته شد موضوع مهمی که درسه کتاب سابق‌الذکر یعنی **اللمع** و **قوت‌القلوب** و **التعرف** جلب توجه می کند ترتیب وتنظیم خاصی است که درتشریح اصول وقوانین وآداب تصوف شرعی شده‌وتصوف بصورت‌مراحل ومقامات‌واحوال‌معین‌ومشخصی درآمده است.

اینک ما بمنظور نشان‌دادن رشد تصوف در دورهٔ دوم تاریخ پیدایش آن و شناسائی میزان طبقه‌بندی و تنظیم اصول و مبانی و آداب صوفیگری که از خصوصیات این عصر می‌باشد مراحل سلوك و مقامات و احوال سالك را برطبق آنچه ابونصر سراج در کتاب **اللمع فی‌التصوف** آورده است در اینجا بطور اختصار می‌آوریم.

و پویندگان و پژوهشگران را که علاقه‌مند بادامهٔ این راه هستند به‌مطالعهٔ کتابهای نامبرده شده ارجاع می‌دهیم و این نکته‌را در پایان این‌مرحله ازبحث‌یادآورمی‌شویم آنچه که‌از تصوف‌وگرایشهای

---

۱ و ۲. به **نفحات‌الانس** ص ۴-۳ مراجعه شود.

عرفانی در بستر تاریخ بازمانده است تنها مسائلی است که در کتابهای پیشنیان آمده است و از طریق کتابت و قرائت، به رهروان طریقت تصوف و عارفان انتقال یافته است و اما اسرار دیگری که بطور سینه بسینه از مشایخ صوفیه و عرفای بزرگ به تربیت‌شدگان و شاگردانشان رسیده است بیرون از این مقال و خارج از طور بحث ماست.

گرچه عرفائی چون خواجه‌عبداله‌انصاری سعی کرده‌اند همهٔ گفتنیها را در زمینهٔ تصوف وعرفان بازگو کنند و حتی کتابی چون **منازل‌السائرین** را برای تدریس علم تصوف برشتهٔ تحریر درآورند ولی بسیاری از اسرار تصوف و عرفان در این‌میان همچنان در سینه‌ها مانده‌و با صاحبان دل دفن گردیده است.

مهمترین مسائل عرفانی در اللمع فی‌التصوف

ابونصرعبدالله‌بن علی‌طوسی معروف به‌سراج درقرن چهارم هجری تحت شرایطی کتاب **اللمع فی‌التصوف** را نوشت که با رونق تصوف و ازدیاد صوفیان مسلک تصوف از طرف فقها سخت مورد انتقاد قرار گرفته بود و از سوی دیگر بدلیل گسیختگی گروههای صوفیه و عدم ارتباط صوفیان دور از هم با یکدیگر ناهمانگی و بی‌انسجامی در آراء و معتقدات صوفیه دیده می‌شد.

از اینرو سراج از اولین کسانی بود که ضمن تدوین آراء صوفیه به‌ارائه مستندات شرعی مسلک تصوف پرداخت و بطوریکه درمقدمه **اللمع** آمده است وی پس‌از استخاره با قرآن آراء صوفیان را جمع‌آوری و مهمترین اصول اعتقادی و اساس مذهب آنها را تدوین نمود و اخبار و آثار و اشعار و سؤال و جوابها و مقامات و احوال تصوف را گردآوری کرد تا محبت مردم را به‌این گروه جلب نماید و از خشم و نفرت دشمنان آنان بکاهد و از این طریق صوفیان حقیقی را با مدعیان دروغین

تصوف بازشناساند زیرا تعداد کسانی که خود را به‌زی اهل تصوف درآورده و شبیه صوفیان نموده‌اند زیاد شده و هر کدام با تألیف کتابی نظرات و آراء شخصی خود را به‌مشایخ صوفیه نسبت داده و امر را مشتبه کرده‌اند و به‌گفته‌های موهون بسنده نموده‌اند درحالیکه صوفیان حقیقی بین علم و حقیقت و عمل همواره جمع نموده‌اند ولی او(سراج) مقید است که چیزی برگفتار و احوال متقدمین صوفیه نیفزاید و از پیش خود چیزی نگوید[1].

سراج بدین منوال نخست علم تصوف و مذهب صوفیه را در کتاب خود بیان می‌کند و سپس از طبقات محدثین و فقها و انواع علوم آنها سخن بمیان می‌آورد و آنگاه به‌طبقات صوفیه و علوم و آثار آنها می‌پردازد و ویژگیهای تصوف و علوم اختصاصی صوفیان رامطرح می‌کند و مستندات شرعی این ویژگیها و علوم اختصاصی را برمی‌شمرد و آنها را جزء علوم دینی می‌شمارد و برتخصص در رشته‌های علوم دینی تأکید می‌ورزد و ارجاع هررشته از علوم دین را به‌اهل و متخصص آن الزامی قلمداد می‌کند وصوفیان را متخصص علم باطن شرع می‌شمارد و مؤمن و عارف را از یکدیگر جدا می‌سازد.

وی ضمن بیان احوال و مقامات اهل باطن و عرفا آیات قرآن را طبق معتقدات صوفیه تفسیر می‌کند و آراء و عقاید آنها را مستنبط از قرآن و اشارات و رموز آیات‌الهی می‌شمارد و صوفیان راپیروان راستین سیرهٔ رسول‌خدا(ص) و صاحبان رأی مستقیم و استنباط درست از سنت و حدیث پیامبر (ص) معرفی می‌کند.

ابونصرسراج برای تحکیم مستندات شرعی مذهب تصوف‌صحابه را نیز اهل عرفان و باطن و از زمرهٔ صوفیان اولیه می‌داند و در این راستا تقید صوفیان را به‌آداب ظاهری شرع توضیح می‌دهد و از

---

۱. اللمع فی‌التصوف، چاپ لیدن، صفحه ۴-۳.

اختلاف نظر در اقوال و آراء صوفیان سخن بمیان می‌آورد و در فصل دیگری از کتاب خود شرح مفصلی از سماع و آداب آن و وجد و صفات واجدین و کرامات اولیاء و مقامات اهل حق بمیان می‌آورد و کلمات مشکل و اصطلاحات صوفیه را شرح می‌دهد و فصلی را هم به‌بیان شطحیات صوفیه اختصاص می‌دهد و سخنانی را که به‌ظاهر مخالف شرع و عقل بوده ولی باطن آنها منطبق با موازین شرعی و عقلی بوده است توجیه می‌کند و در پایان اشتباهاتی را که در این زمینه رخ داده است بتفصیل مورد بحث قرار می‌دهد.

مهمترین مسائل

در میان مسائلی که ابونصر سراج در کتاب **اللمع** آورده است، سه موضوع اساسی بیش‌از مسائل دیگر حائز اهمیت است. زیرا با مطالعهٔ این موضوعات اصلی می‌توان تصوف را آنگونه که در قرن چهارم هجری مطرح بوده است شناخت.

مسائل اساسی **اللمع** عبارتند از:

۱. احوال و مقامات صوفیه.

۲. مستندات شرعی تصوف از کتاب و سنت.

۳. شطحیات صوفیان.

ابونصرسراج در کتاب خود بتفصیل در توضیح مسائل فوق سخن گفته است و ما در اینجا به‌آن مقدار که در شناخت تصوف در قرن چهارم هجری مؤثر و ضروری است اکتفا می‌کنیم و علاقه‌مندان به‌بحث بیشتر را به‌خود کتاب ارجاع می‌دهیم.

۱. احوال و مقامات صوفیه دراللمع

بـه اعتقاد متقدمین صوفیه منظور از مقام عارف عبارت از مقام

و موقعیتی است که بنده در برابر خدا در جمع حالات خود از جمله عبادتها و مجاهدتها و ریاضتها و انقطاع به‌خدا احراز و احساس می‌کند[1] و مفهوم حال عبارت از آن حالتی است از صفا که به‌دل عارض می‌گردد و برخی هم حال را همان ذکر خفی دانسته‌اند[2].

توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا، توکل و امثال آن از جمله مقامات تصوف است و حالاتی چون مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین از مراتب حال شمرده می‌شود.

مقامات عارف و صوفی بستگی به‌مجاهدات و عبادات و ریاضات او دارد ولی حالات این چنین نیستند وقتی حالات بردل عارض شوند جوارح و اعضای آدمی راحتی یابند. حالات زودگذرند ولی مقامات پایدار و نیز مقامات اکتسابی است ولی حالات بدون اختیار برقلب عارف و صوفی وارد می‌شود.

ابونصر سراج در توضیحاتی که دربارهٔ هر کدام از مقامات و حالات می‌آورد چندان تقیدی بر مرزبندی بین دو اصطلاح مزبور ندارد وگاه از مقام هم به‌حال تعبیر می‌کند ازآن جمله دربیان مقام زهد می‌گوید:

زهد پایه احوال پسندیده و منازل نیکوست و آن نخستین گام خداجویان و از غیر خدا بریدگان است[3].

مقام توبه: مقامات صوفی از توبه آغاز می‌شود و توبه در اصطلاح اهل باطن عبارت است از بازگشتن از هرچیزی جز خدا[4] براساس این تفسیر بوده است که ذوالنون گفته است گناهان مقربین حسنات ابرار است و دیگری برآن افزوده است که: ریاء عارفان اخلاص

---

۱. اللمع فی‌التصوف، ص ۴۱.
۲. همان منبع، ص ۴۲.
۳. ایضاً، ص ۴۶.
۴. ایضاً، ص ۴۴.

مریدین است زیرا عارف‌حتی ازملاحظه و التفات به‌اطاعت وعبادتهای قربی و حالات اولیه اعمال عبادی خود نیز تائب است و این توبه کجا و توبه از گناه کجا؟

مقام ورع: ورع در تصوف تنها بمعنی خودداری از مشتبهات و حلال و حرام مشتبه نیست بلکه منظور از آن عبارت است از خود-داری از هرچیزی که دل در برابرش مردد می‌شود و به‌هنگام ارتکاب آن هیجان پیدا می‌کند و هرچیز که دل را بیازارد گناه است[1].

سهل بن عبداله می‌گوید: حلال آن چیزی که با آن نتوان خدا را معصیت کرد و مفهوم این سخن آن است که از غیر آنچه که انسان را درعبادت خدا یاری دهد باید اجتناب نمود.

مرحلهٔ بالاتر ورع که اختصاص به‌واجدین دارد باز داشتن دل از هرچیزی است که آن را ازیاد خدا باز می‌دارد چنانکه سلیمان دارانی گفت: هرآنچه که دل ترا لغ خدا مشغول کند شوم و برتو گناه است و شبلی گفت ورع بازداشتن دل از هرنوع تشتت‌خاطر است‌گرچه یک لحظه باشد[2].

مرحله اول ورع عموم است و مرحلهٔ دوم آن ورع خصوص و مرحلهٔ سوم ورع خاص‌الخاص است و ورع در هرحال زهد را طلب می‌کند.

مقام زهد: زهد اساس احوال صوفیان است هر سلوکی برپایهٔ زهد نباشد نافرجام است جنید در تعریف زهد گفته است: زهد آن است که دست آدمی از مال تهی باشد و دل آدمی از طمع به‌آن[3].

ولی این مرحله از زهد از آن مبتدیان است و مرحلهٔ دوم زهد

---

۱. ایضاً، ص ۴۵.
۲. ایضاً، ص ۴۶.
۳. ایضاً، همان صفحه.

که صاحبان آن را متحققان در زهد می‌نامند عبارت از آن است که رویم ابن احمد گفته است: رها شدن از حظوظ نفس نسبت به هرآنچه که در دنیاست. در این مرحله زاهد حتی از حظ راحتی از دنیا و مورد ستایش قرار گرفتن نیز آزاد می‌شود. مرحلهٔ سوم زهد از آن کسانی است که هرگاه یقین داشته باشند که همهٔ دنیا سال مشروع آنهاست و خداوند هیچ حساب و کتابی دربارهٔ تصرف آنها در دنیا نخواهد داشت و هیچ مقامی را برای آنها نزد خدا از میان نخواهد برد با همهٔ این احوال دست ودل به‌دنیا آلوده نمی‌سازند زیرا عارف مشغول به‌خداست و بغیر خدا توجه نمی‌کند و این مقام مقتضی فقر است.

مقام فقر: ابوعبدالله بن جلاء گفت معنی فقر آن است که آستینهایت را بتکانی و به‌دیوار بزنی آنگاه بگویی معبودم خداست[1].

صوفیان به‌معطی بسنده کرده‌اند و از عطایش گذشته‌اند چنانکه ابوعلی رودباری گفت که نیاز صوفیان زیان نرساند زیرا که خدا وجود آنهاست[2].

مقام صدیقین درفقر آن است که حریری گفته است عارف معدوم را طلب نمی‌کند تا موجود را ازدست ندهد[3] و فقر همواره صبر رابدنبال دارد.

مقام صبر: صبر سه‌مرحله دارد، برخی متصبرند و بعضی صابر و برخی صبار و صبر حقیقی صبر مع‌الله نیست بلکه آنگونه که شبلی از عارفی شنید که صبر آن است که عارف از خدا صبر کند[4].

ذوالنون می‌گوید از عارفی عیادت کردم و گفتم در ادعای

---

۱. ایضاً، ص ۴۷.
۲. ایضاً، ص ۴۸.
۳. ایضاً، ص ۴۹.
۴. ایضاً، ص ۵۰.

محبت صادق نیست کسی که صبر برآزار محبوب نداشته باشد و او گفت بلکه صادق نیست مدعی محبت اگر به‌آزار دیدن از محبوب احساس لذت نکند.

و اما صبار کسی است که صبر او در راه خدا و برای و با خدا باشد و از صبر هم صبر نماید، بطوریکه اگر همهٔ مصائب براو نازل شود او را ناتوان نکند و حال او را تغییر ندهد[1]. و صبر واقعی توکل را ایجاب می کند.

مقام توکل: توکل نیز سه درجه دارد، منزل اول توکل از آن مؤمنین است و در این مرحله مؤمن بدن خود را به عبادت وامی‌دارد و قلب به‌رب می‌سپارد و بقدر کفاف مطمئن می‌شود اگر داشت شکر بجا می‌آورد و اگر نداشت صبر می کند و به‌مقداری که دارد رضایت می دهد.

دوالنون در این باره گفت: توکل آن است که انسان تدبیر خویش را واگذارد و از حول وقوهٔ خویش بیرون آید[2].

و اما توکل خواص آن است که حتی در توکل نیز توکل به خدا کنند و سبب توکل نیز خدا باشد آنطور که یکی از عرفا گفت که توکل مرگ نفس به‌هنگام از میان رفتن لذتهای او از اسباب دنیوی و اخروی است و سهل بن‌عبدالله نیز گفت توکل حقیقتی است که جز برای اهل قبور شایسته نیست[3].

و اما مرحلهٔ سوم که توکل خاص الخاص است به‌آنگونه است که شبلی گفته است آنچنان برای خدا باش گوئی هرگز نیستی برخی گفته‌اند حقیقت توکل آن است که کسی را برکمال ندانی زیرا کمال

---

۱. ایضاً، ص ۵۰.
۲. ایضاً، ص ۵۲.
۳. ایضاً، ص ۵۳.

فقط از آن خداست و بعضی نیز گفته‌اند اگر کسی بخواهد به‌حقیقت توکل برسد باید قبری برای خویش بکند و خود را در آن دفن کند و دنیا و اهل دنیا را بکلی فراموش نماید[1]. توکل موجب رضاست.

مقام رضا: قناد گفت رضا سکونت دل بر مسیر قضاء الهی است و جنید گفت رضا دست شستن از اختیار در زندگی است وبرای اوزندگی درسختی و آسودگی یکسان باشد.

برخی از این مرحله گذشته و رضا را مقامی دانسته‌اند که عارف رضای خدا را از وی و رضایت خود را از خدا مشاهده می‌کند.

ابوسلیمان دارانی گفته است: اعمال خلق آن چنان نیست که خدا را راضی و یا خشمگین سازد بلکه خدا از کسانی رضایت دارد و آنها را به‌رفتار اهل رضا وا می‌دارد و بر مردمی خشمگین گشته و آنها را به‌اعمال اهل سخط مبتلا نموده است[2].

آخرین مقام: ابونصرسراج در پایان بیانات خود در رابطه به مقامات عارف و صوفی می‌افزاید: مقام رضا آخرین مرتبهٔ مقامات‌صوفیان است و بعدازاین مقام احوالی برقلوب اهل باطن وارد می‌شود که آنها را برغیبها مطلع می‌سازد و باطن آنها را صفا و جلا می‌بخشد وحقایق احوال را برآنها مکشوف می‌دارد[3].

حال مراقبت: حقیقت مراقبت آن چنان است که رسول‌خدا(ص) فرمود: خدا را عبادت کن آنچنانکه گوئی او را می‌بینی زیرا اگر تو او را نبینی او ترا می‌بیند.

حسن‌بن‌علی‌دامغانی گفت: برتو باد که باطن خویش را مراقب باشی زیرا خدا براسرار باطنها و پنهانیهای دل آگاه است[4].

---

۱. ایضاً، ص ۵۳.
۲ و ۳. ایضاً، ص ۵۴.
۴. ایضاً، ص ۵۵.

حالات مراقبت برسه گونه است: گونهٔ اول همان است که حسن‌بن‌علی دامعانی گفت و آن حالت مبتدیان است، و نوع دوم آن است که احمدبن عطا گفت که بهترین شما آن کسی است که حق را با حق مراقبت کند در فانی شمردن هرچه غیرحق است در حق، و حالت سوم حال بزرگان از اهل مراقبت است زیرا آنان خدا را مراقبت کنند و از خدا می‌طلبند که آنها را مراقبت نماید زیرا خدا بندگان خاص خود را به‌خودشان وا نمی‌گذارد (و هوتیولی الصالحین).

حال قرب: حال قرب‌از آن بنده‌ای است که با دل خویش قرب خود را به‌خدا مشاهده نماید و در تمامی حالات با قرب به‌خدا تقرب جوید و این حالت سه‌مرتبه دارد:

مرحلهٔ اول: تقرب به‌خدا با انواع عبادتها و اطاعتها چون می‌دانند خداوند به‌حال آنها آگاه و از هرچیز به‌آنها نزدیکتر است.

مرحلهٔ دوم: تقرب خواص است و آن چنان است که عامربن‌عبدالعیس گفت: به‌هیچ چیز ننگریستم مگر آنکه خدا را به‌آن نزدیکتر دیدم از خودم.

جنید گفت: خداوند به‌همان اندازه به‌دلی نزدیک می‌شود که آن دل خود را به‌خدا نزدیک می‌کند پس بنگر دل به‌کدام نزدیک داری؟

مرحله سوم: که حال به‌پایان رسیده‌هاست بدان گونه است که ابوحسین نوری گفته است: قرب‌القرب در معنی مورد اشارهٔ ما همان بعدالبعد است، و ابویعقوب سوسی گفت: مادام که‌در اندیشه قرب است قربی حاص نگردد تا آنکه از قرب نیز با قرب غافل شوی[1].

حال محبت: اهل قرب با حقیقت ایمان عنایت و هدایت الهی را در حق خود می‌نگرند و با احساس حب خدا آنها نیز محبت خدا را

---

۱. ایضاً، ص ۵۷.

می‌یابند و اهل محبت برسه گونه‌اند:

حالت اول: محبت همان محبت عامهٔ مردم است که از احسان خدا ناشی می‌شود این حالت چنان است که سمنون گفته است که محبت صفاء دل با دوام ذکر است زیرا کسی که چیزی را دوست بدارد یاد آن را زیاد دارد.

حالت دوم: محبتی‌است که از نگاه دل به‌غناء الهی و جلال و عظمت و قدرت او ناشی می‌شود و این حالت از آن صادقین است و اثر آن چنانکه از ابوحسین‌نوری نقل شده دریدن سترها و پرده‌ها و کشف کردن اسرارو نهانیهاست، یک‌جرعه ازاین محبت به‌همهٔ لذتهاسی ارزد. ابراهیم خواص گفت: محبت نابود کردن ارادات و سوزانیدن همهٔ صفات و نیازهاست[1].

حالت سوم: خاص صدیقین و عارفان بزرگ است که ازمعرفتشان به‌حب‌الله بدون علت وسبب ناشی می‌شود آنها به‌خدا محبت می‌ورزند بدون آنکه علتی برآن باشد و اثر این نوع محبت، چنان است که ذوالنون گفته است: محبت صاف و بی کدورت و بی‌پیرایه خداوند آن است که محبت از دل و جوارح بیفتد تا آنکه در آنها محبتی نباشد و همه‌چیز در دیدار با خدا و برای خدا باشد، این است محبت داشتن خدا. ابویعقوب‌سوسی گفت کسی طعم محبت خدا را نمی‌چشد مگرآنکه از دیدن محبت بیرون آید و به‌دیدار محبوب بسنده کند چنین عاشقی محبی است بدون محبت و این است معنی آن حدیث که فرمود:

فاذا احبته کنت عینه‌الذی یبصربه و سمعه‌الذی یسمع به‌ویده‌الذی یبطش به[2].

حال خوف: حالت قرب دربرخی محبت می‌آفریند و در دل بعضی دیگر ایجاد خوف می‌کند زیرا دل اگر در حالت قرب لطف و محبت

---

۱. ایضاً، ص ۵۸.

۲. ایضاً، ص ۵۹.

خدا را بنگرد احساس محبت، می کند و اگر عظمت و هیبت خدا را ببیند احساس خوف و حیا و وجل می کند.

خوف را سه‌حالت است؛ حالت اول: خوفی است که با ایمان قرین است و این همان اضطرابی است که از علم به‌قدرت و سطوت معبود حاصل می‌شود و حالت عامه مؤمن مردم است.

حالت دوم: خوف از آن اوساط است که از ترس بریده شدن از خدا و عارض شدن کدورت و تیرگی بردل و صفای معرفت نشأت می‌گیرد این افراد ازخود بیش‌از شیطان هراسانند هستند و هرگز سرنوشت خود را به عسی وسوف نمی‌سپارند:

حالت سوم: خوف مخصوص خاص الخاص است، و آن چنان است که سهل‌بن‌عبدالله گفته است: اگر ذره‌ای از خوف خائفین را بر اهل زمین تقسیم کنند همگی به‌سعادت می‌رسند[1].

حالت رجاء: ابوبکر وراق گفت رجاء نفحه‌ای است الهی به دلهای خائفین که اگر نبود عقل و جان از دست می‌دادند.

رجا نیز سه‌حالت دارد: رجائی فی‌الله و رجائی فی‌سعة‌رحمةالله و رجاء فی‌ثواب‌الله. به‌ترتیب از آن خاص الخاص و خواص وعامه‌مردم می‌باشد.

ذوالنون گفت رجاء آن است که انسان گرفتار در بیابان نیز با یاد خدا احساس اندوه غربت ننماید[2].

حال شوق: روایت است که‌بهشت اشتیاق می کند به‌دیدار سه نفر: علی، عمار و سلمان. شوق در بنده، هیجان دل به‌هنگام یاد محبوب است و برخی گفته‌اند شوق شعله‌ای است الهی که خداوند در دل اولیای خود برافروخته است.

---

۱. ایضاً، ص ۶۱.
۲. ایضاً، ص ۶۲.

اهل شوق در شوق سه حالت دارند: برخی اشتیاق به‌وعده‌های ثواب و فضل الهی دارند. و بعضی هم اشتیاق به‌محبوب دارند که از شدت محبت به‌لقاء آن دل پیوسته دارند. و جمعی دیگر نیز همواره شاهد قرب الهی و حضور در محضر محبوب دارند و آنها مشتاق بی‌شوق هستند[1].

حال انس: انس حالتی است که دل را از یاد هرچه که او را از خدا غافل می‌گرداند متوحش و گریزان می‌کند و در این هنگام است خدا با آن دل انس می‌گیرد.

برای انس هم سه حالت است: برخی باذکر خدا انس می‌گیرند و از غفلت پرهیز می‌کنند و با طاعت خدا انس و با گناه استیحاش دارند چنانکه سهل بن عبدالله گفت: اولین مرحلهٔ انس آن است که بندهٔ نفس و جوارح با عقل و عقل و نفس با شرع و آنگاه با علم انس بگیرند و این همان آرامشی است که بنده با خدا می‌یابد.

حالت دوم: حال عارفی است که با خدا انس گرفته و از غیرخدا وحشت دارد چنانکه جنید گفته است: انس به‌خدا آن است که حشمت برداشته شود و در عین حال هیبت درمیان باشد و انس هم گفت انس فرح قلب است با محبوب.

در حالت سوم انس، عارف از دیدن انس هم غافل است و خود را با خدا می‌یابد بدون آنکه احساس انسی درمیان باشد[2].

حال اطمینان: حالت اطمینان مرتبه‌ای است پس بعد از حالت انس پدید می‌آید و بر سه نوع است:

مرتبهٔ اول: مخصوص عامه مردم است زیرا هنگامی که به‌یاد خدا هستند یاد خدا اطمینان را بر دلهای آنان مستولی می‌گرداند [illegible]

۱. ایضاً، ص ۶۴.
۲. ایضاً، ص ۶۶.

این حالت از اطمینان آن است که بنده ایمان دارد که دافع و مانعی جز خدا وجود ندارد.

مرتبهٔ دوم: حالتی است که نتیجهٔ رضا و صبر و اخلاص و انس به‌خدا ست و آن مفاد آیه قرآن است که فرمود:

ان‌الله مع‌الذین اتقوا والذین هم محسنون[1].

مرتبهٔ سوم: حالت اولیاء خدا و خاص‌الخاص است که دلهای آنان قادر به‌اطمینان و آرامش درکنار خدا نیست زیرا آگاه به‌عظمت خدایند و خدا را بی‌مانند و بی‌همتا می‌دانند و همواره در عطش طلب و ازدیادند و آنان همواره در دریائی از تمنیات هستند که اوهام را به‌آن راهی نیست[2].

حال مشاهده: عمرومکی گفته است مشاهده حالتی است که به دلها از غیب با غیب راه می‌یابد و نیز گفت: مشاهده پلی است بین رؤیت دل و رؤیت خارجی، زیرا رؤیت دل به‌هنگام کشف یقینی بدست می‌آید.

اهل شهود سه طائفه‌اند: گروه اول اشیاء را با دیدهٔ عبرت می‌نگرند و به‌همه چیز با دیدهٔ عقل و فکر نگاه می‌کنند.

گروه دوم: که اوساطند خلق را در قبضهٔ قدرت حق مشاهده می‌کنند و وقتی به‌چیزی می‌نگرند در نگاه آنها جز حق جلوه‌ای ندارد.

گروه سوم: آنهایند که قلوب‌آنها با همه چیز خدا را می‌بینند و با خدا همه چیز را. آنها درعین غیبت حاضرند و باوجود حضور غائبند[3].

حـال یقین: یقین در قرآن بر سه‌گونه آمده است: علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین. وقتی عارف حقایق یقین را استکمال کند هر

---

۱. نحل: ۱۲۸.
۲. ایضاً، ص ۶۸.
۳. ایضاً، ص ۶۹.

نوع بلائی برای او نعمت و هر آسایشی مصیبت تلقی می‌شود یقین نوعی مکاشفه است و مکاشفه بر سه نوع است: مکاشفةالعیان که با دیدگان در روز قیامت حاصل می‌شود و مکاشفةالقلوب که با یقین بر مؤمن حاصل می‌گردد، و مکاشفةالآیات که با قدرت اعجاز انبیا و کرامت اولیاء پدید می‌آید.

مرحلهٔ نخست: یقین از آن عامهٔ مردم است که از حالت اعتماد به آنچه در قدرت خداست و مأیوس شدن از آنچه در دست دیگران است ناشی می‌شود همانگونه که جنید گفت یقین برداشته شدن شک است.

مرحلهٔ دوم: یقین را اوساط دارند که در همه اوقات از معارضه دست شسته و یقین برای آنان همچون وطن گشته است.

مرحلهٔ سوم: که خاص الخاص است که حد آن قرار گرفتن دل در راستای ارادهٔ خداست و هر نوع وسیله‌ای از بین خود و خدا برداشته است.

یقین ریشهٔ همهٔ احوال است و حالات صوفیانه در آن به پایان می‌رسد و حد پایانی یقین به‌حقیقت تصدیق به‌غیب و نفی هرگونه ریب و شک رسیدن است و همچنین عارف در پایان یقین به‌استبشار و شیرینی مناجات و صفای نظر به‌خدا با مشاهدهٔ قلوب با حقایق یقین و ازاله علل می‌رسد[1].

۲. مستندات شرعی تصوف

ابونصر سراج در اثبات اینکه اهل صفه و عرفان و صوفیان در فکر و عمل موافق با شرع هستند طی نه باب به‌آیات قرآن استناد می‌کنند و در نه باب دیگر مطابقت با سنت رسول خدا(ص) را توضیح می‌دهد و بالاخره در طی هفت باب به سیرهٔ اصحاب متوسل می‌شود.

۱. ایضاً، ص ۷۱.

الف- مستندات قرآنی: آیات قرآن بیانگر این حقیقت است که در قرآن هدایت و بیان دربارهٔ هر مشکلی که برای انسان پیش می‌آمد، آمده است و بخشی از فهم کتاب خدا مخصوص اهل آن می‌باشد و تدبر و تفکر و تذکر جز از طریق حضور قلب امکان‌پذیر نیست.

ان فی‌ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید[1].

شهید در این آیه بمعنی حاضرالقلب است و فهم قرآن نهایت ندارد و نمی‌توان بحدی و ظاهری اکتفا نمود.

قرآن دعوتی عمومی دارد و هدایتی خاص که مخصوص کسانی است که خداوند آنها را برگزیده و مورد محبت خویش قرار داده است:

والله یدعوا الی دارالسلام و یهدی من یشاء الی صراط مستقیم[2].

اصطفاء و برگزیدگی دو نوع است: اصطفاء انبیا با عصمت و امداد غیبی و وحی و تبلیغ رسالت. دوم اصطفاء خاص مؤمنین که اثر آن حسن مجاهدت و تعلق به‌حقایق، و اینان نیز در احوال متفاوتند:

لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً[3].

آیات زیادی در قرآن متعرض مقامات قانتین و قانتات و صادقین و صادقات و صابرین و صابرات و خاشعین و خاشعات شده و نیز حالات توبه و انابه و تفویض و رضا و تسلیم و قناعت و ترک اختیار را بیان نموده است.

در عین اینکه همه مؤمنین مخاطب این آیاتند ولی در این منازل و مقامات و حالات یکسان نیستند و قرآن آنها را در این حالات به سه درجه تقسیم کرده است.

اولیاء خاص خدا آنهایند که به‌غیبی رسیده‌اند که از حقایق

---

۱. ق: ۳۷.
۲. یونس: ۲۵.
۳. مائده: ۴۸.

بیرون است و این همان مفاد آیه است که:

الذین یؤمنون بالغیب[1].

و غیب همان شهودی است که خداوند بر قلوب اشراب می‌کند و خاص واجدین و عارفان و موحدان است[2].

قرآن صاحبان قلوب را توصیف کرده و آنها را شایستهٔ فهم قرآن دانسته است و اینان را سابقون و مقربون معرفی کرده است.

السابقون السابقون اولئک‌المقربون[3].

قرآن از ابرار و نعیم خاص آنها سخن گفته است و بین ابرار و متقین فرق گذاشته و هر کس را به میزان قدرتش مکلف ساخته است.

لا تکلف نفس الا وسعها[4]**... فاتقوالله ما استطعتم**[5].

ابونصر سراج همهٔ اسرار علوم و حقایق عرفان را از دو حرف قرآن قابل استنباط می‌داند زیرا مفهوم بسم‌الله والحمدلله آن است که همهٔ آنچه که در علوم خلق می‌گنجد قائم به‌ذات نیستند و همگی بالله و لله هستند. به‌ابوالعباس بن عطا گفتند قلوب عارفان بر چه‌چیز آرام گیرد؟ وی گفت به‌اولین حرف کتاب خدا و آن باء بسم‌الله است زیرا مفهوم آن این است که بوسیلهٔ خدا همهٔ اشیاء ظهور یافته و فنا می‌پذیرد و با تجلی خدا حسن یافته و با استتار او زشتی گرفته است.

ابوسعیدخراز گفته است هر حرفی از قرآن به‌میزان قرب و حضور قلبت برای مفهوم است وقتی الم را می‌شنوی برای الف علمی ظاهر می‌گردد که غیر از علم لام باشد و با میزان محبت و صفاء دل و منزلت قرب تفاوت در فهم رخ می‌دهد.

---

۱. بقره: ۳.

۲. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۸۱.

۳. واقعه: ۱۰.

۴. بقره: ۲۳۳.

۵. تغابن: ۱۶.

قلب سلیم که در آیه: **الا من اتی‌الله بقلب سلیم**[1] آمده بر سه نوع است: نخست قلبی که خدا را شریک قائل نیست. دوم قلبی که در آن اشتغالی جز به‌خدا نیست. وسوم قلبی که جز به خدا قائم نیست، از همه چیز فانی گشته حتی از خدا نیز بخدا فانی شده است[2].

ب- مستندات از سنت: قرآن تبعیت از رسول‌خدا(ص) را فرض شمرده است. **و اتبعوه لعلکم تهتدون**[3]... **ان تطیعوه تهتدوا**[4].

آنچه از رسول‌خدا(ص) رسیده است بخشی را فقها و علما بصورت احکام حلال و حرام و حق و باطل جمع‌آوری کرده‌اند و اینان خواص از عامه هستند ولی در میان این خواص هم افرادی خاص‌الخاص وجود دارد و آنها تنها در حلال و حرام و حق و باطل از پیامبر(ص) تبعیت نمی‌کنند بلکه در تمامی حالات رسول خدا(ص) را اسوهٔ خویش قرار می‌دهند و در اخلاق و افعال و احوال از پیامبر(ص) پیروی می‌نمایند.

رسول‌خدا(ص) فرمود: **عرض علی‌الدنیا فابیتها** و درباره‌اش گفته‌اند که: **انه (ص) لم یدخر شیئاً لغد** و به‌بلال فرمود: **انفق بلال ولا تخش من ذی‌العرش اقلالا**[5].

در سیرهٔ آن حضرت نقل شده است که روزی دستمالی را بر خود بست آنگاه آن را به‌دور انداخت و فرمود: **کاد ان تلهینی اعلامه.** یعنی چیزی نمانده بود که رنگها و نقشهای آن دلم را به‌خود مشغول دارد و فرمود نخستین کسانی که به‌بهشت وارد می‌شوند فقرا هستند. مردی به‌رسول‌خدا(ص) گفت ترا دوست دارم. فرمود: خود را برای

---

۱. شعراء: ۸۹.
۲. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۹۱.
۳. اعراف: ۱۵۸.
۴. نور: ۵۴.
۵. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۹۶.

مصائب آماده کن!

رسول‌خدا(ص) آنقدر عبادت کرد که قدمهایش ورم کرد. به آن حضرت گفتند خدا گناهان ترا آمرزیده است چرا اینقدر خود را به مشقت و سختی وا می‌داری می‌فرمود: **افلا اکون عبداً شکوراً**[1].

مردم در تبعیت از قرآن و رسول‌خدا(ص) به‌سه گروه تقسیم می‌شوند[2]:

گروه اول: آنهایند که به‌رخصتها و مباحات و سهولتهائی که شرع تجویز کرده است پایبندند.

گروه دوم: کسانی هستند که بیشتر به فرائض دل بسته‌اند و سنن و حدود الهی را مراعات می‌کنند و در این راه از بسیاری از مباحات چشم می‌پوشند.

گروه سوم: به همهٔ رموز دین آگاهند و به‌احوال و اعمال پسندیده و مکارم اخلاق و معالی امور وحقایق اسرار دل بسته‌اند آنگونه که رسول(خدا) به‌حارثه فرمود:

لکل حق حقیقه ایمانک قال غرفت نفسی عن‌الدنیا فاسهرت لیلی و اظمأت نهاری.

همه آنچه که دربارهٔ علم باطن گفته‌اند در چهار حدیث جمع است[3]:

۱. سئل رسول‌الله (ص) عن‌الایمان والاحسان؟ فقال: الاحسان ان تعبدالله کانک تراه.

۲. اخذ رسول‌الله (ص) بید عبدالله‌بن عباس و قال: یا غلام احفظ‌الله یحفظک.

۳. الاثم ما حاک فی‌صدرک والبر ما اطمأن الیه نفسک.

---

۱. همان منبع، ص ۱۰۰.
۲. ایضا، ص ۱۰۲.
۳. ایضا، ص ۱۰۴.

۴. الحلال بين والحرام بين.

مستنبطات نزد صوفیه: ابونصر سراج مذهب تصوف را مبتنی بر مستنبطات از قرآن و حدیث می‌داند و مستنبطات را چنین تعریف می‌کند:

مستنبطات عبارت از چیزی است که اهل فهم از محققین در موافقت با قرآن به‌استناد ظاهر و باطن آن بدست می‌آورند و همچنین با پیروی از رسول‌خدا(ص) به‌استناد ظاهر گفته و عمل آن حضرت و باطن آن می‌فهمند وقتی بر چنین عملی واقف شدند خداوند آنها را به‌چیزی که علم بدان نیافته‌اند آگاه می‌سازد و این همان علم‌الاشاره و علم سواریث‌الاعمال است که خداوند بر دلهای اولیاء و قلوب اصفیا مکشوف می‌کند چنانکه فرمود:

افلایتدبرون القرآن ام‌علی قلوب اقفالها[1].

جمعی اهل علمند و گروهی دیگر اهل استنباطند و خصوصیت اهل استنباط آن‌است که به‌غرائب‌عِلْم‌و ابواب خفی علم آگاهی دارند[2] و آنها تنها به‌ظواهر آیات و احادیث اکتفا نمی‌کنند و از باطن آن دو احوال و حقایق و اسرار را استنباط می‌کنند ارباب قلوب در مستنبطات خود اختلاف دارند اختلاف علما در علم ظاهر رحمت است و اما اختلاف بین اهل حق نیز رحمت است زیرا هر کدام در وقت و حال خود سخن می‌گوید و متناسب با وجد خویش جواب می‌دهد و حالات و منازل و مقامات ارباب قلوب متفاوت است[3].

ابونصر سراج بخشی از مستنبطات صوفیه را از آیات قرآن و نمونه‌هائی از مستنبطات آنها از احادیث نبوی(ص) را ذکر کرده است

---

۱. محمد: ۲۴.
۲. **اللمع فی‌التصوف**: ص ۱۰۶.
۳. همان منبع، ص ۱۰۷.

که ما بدلیل مراعات اختصار از ذکر آن صرفنظر می کنیم[1].

ج- مستندات از سیره صحابه: قرآن اصحاب رسول خدا (ص) را با صفت سابقون و اولون و با خصلت، مرضی خدا و راضی از خدا ذکر کرده است.

والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضواعنه[2].

رسول (خدا) اصحاب خود را چنین توصیف کرده است:

اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهدیتم[3].

صحابه جملگی زهد پیشه بوده‌اند و اهل عبادت و ارباب قلوب و صاحب سر و باطن.

جنید گفت اگر امیرالمؤمنین علی علیه السلام به جنگ گرفته نمی‌شد از علمش معانی بسیار می‌آموختیم زیرا او مردی بود که علم معنی داشت و آن علمی است که خداوند به خضر داده بود.

علی علیه السلام وقتی به نماز می‌ایستاد اندامش بلرزه می‌افتاد و رنگش دگرگون می‌شد و به‌وی گفته می‌شد که این حالت از برای چیست؟ می‌فرمود: وقت اداء امانت فرا رسیده است همان امانتی که خداوند به‌آسمانها و زمین عرضه کرد ولی:

فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان[4].

نمی‌دانم من توان آن را دارم که ادای امانت را به‌نیکی انجام دهم یا نه؟![5].

پیامبر(ص) اصحاب صفه را که ملتزم مسجد بودند گاهی می-

۱. ایضاً، ص ۱۱۹-۱۰۹.
۲. توبه: ۱۰۰.
۳. اللمع فی التصوف، ص ۱۲۰.
۴. احزاب: ۷۲.
۵. اللمع فی التصوف، ص ۱۳۲.

داشت اهل صفه نه غذائی برای خوردن و نه لباسی برای پوشیدن داشتند و زندگی آنان از حداقل نیز پائینتر بود و با اینهمه خدا رسولش را موظف کرده بود که:

و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم[1].

اکثر صحابهٔ غیراهل صفه نیز با فقر دست به‌گریبان بودند و آخرت را بر دنیا ترجیح داده و محبت خدا را بر محبت دنیا برگزیده بودند.

عبدالله‌بن عباس می‌گفت خداوند بندهٔ خود را به‌فقر مبتلا می‌کند زیرا به‌دعای او اشتیاق دارد و هم می‌گفت بهترین جایگاه جائی است که درون خانه‌ات داشته باشی نه کسی ترا ببیند و نه تو کسی را ببینی!

انس بن مالک می‌گفت اولین کسی که روز قیامت وارد حوض می‌شود آنهائی هستند که با زهد و فقر و عبادت بدنهایشان آب شده و لاغر گشته باشند وقتی شب بر آنها فرا می‌رسد آن را با اندوه استقبال می‌کنند.

در گفتار و عمل هر کدام از اصحاب اشاره و لطیفه‌ای نهفته است که اهل حق و ارباب قلوب آنها را درک می‌کند[2].

۳. شطحیات صوفیه

شطح بمعنی عبارت غریبی است که در حال فوران وجد و هیجان شدید آن بر زبان اهل باطن جاری می‌شود و شنونده را به تعجب و انکار وا می‌دارد مگر آنکه شنونده از اهل شطح باشد و در علم شطحیات متبحر باشد.

زیرا خداوند قلوب اولیایش را بازگردانیده و به‌آنها اجازهٔ اشراف

---

۱. کهف: ۲۸.

۲. همان منبع، ص ۱۴۱.

بر درجات متعالیه را داده است از اینرو برخی از آنها آنچه را که می‌یابد بر زبان می‌آورد و از حال خود خبر می‌دهد و آنچه را که بر سر و ضمیرش جلوه کرده توصیف می‌نماید و این اخبار و توصیف بسا عباراتی انجام می‌گیرد که احیاناً برای عامهٔ مردم گمراه کننده است.

چنانکه خداوند فرمود:

و رفعنا بعضهم درجات[1]... و فوق کل ذی علم علیم[2].

ابونصرسراج شطحیات را در قرآن از نوع قصهٔ موسی و خضر می‌شمارد و در گفته‌های پیامبر(ص) نیز به‌حدیث: **لو تعلمون ما اعلم لضحکیتم قلیلاً ولبکیتم کثیراً** استناد می‌کند و همچنین از علی علیه‌السلام نقل شده فرمود: **علمنی رسول‌الله (ص) سبعین باباً من العلم لم یعلم ذلک احداً غیری[3].**

وی در **اللمع** بخشی از شطحیات مشایخ صوفیه را نقل وتفسیرهائی را که بزرگان صوفیه بر آن شطحیات گفته‌اند بازگو کرده است.

از آن جمله بعنوان نمونه موارد زیر را در اینجا می‌آوریم:

۱. ابویزید بسطامی گفت یکبار خدا مرا بسوی خود بالا برد و در برابر خود بپا داشت و به‌من گفت خلق من می‌خواهند ترا ببینند گفتم مرا با وحدانیتت زینت ده و انانیتت را بر من بپوشان و به‌نای احدیتت بالا ببر تا وقتی خلق تو مرا دیدند بگویند ترا دیده‌اند زیرا در آنجا دیگر تو هستی و من نیستم[4].

۲. ابایزید بسطامی می‌گوید: نخستین حالتی که در سیر بسوی وحدانیت، حق یافتم آن بود که پرنده‌ای گشتم که جسمش از احدیت بود و بالهایش از دیمومیت، همچنان در فضای کیفیت می‌پریدم ...

۱. زخرف: ۳۲.
۲. یوسف: ۷۶.
۳. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۳۷۸.
۴. همان منبع، ص ۳۸۲.

ده سال تا رسیدم به‌فضائی که یک صدمیلیون برابر آن بود به‌طیران خود ادامه می‌دادم تا رسیدن به‌میدان‌ازلیت و در آنجا بود که‌درخت احدیت‌را دیدم پس‌از‌آنکه زمین‌و ریشه‌وشاخه‌ها و میوه‌های آن‌درخت را‌توصیف می‌کند می‌گوید: آنگاه‌نگریستم دیدم همهٔ اینها نیرنگ بوده است[1].

۳. اباپزید بسطامی گفت: سبحانی سبحانی و سبوح[2].

٤. شبلی به‌دوستانش می‌گفت: بروید من همواره با شمایم هر کجا که باشید و شما تحت رعایت و در قلمرو حفظ من هستید[3].

۵. از شبلی دربارهٔ گفته‌ها و شطحیات بسطامی سؤال شد وی گفت اگر اباپزید امروز بود بدست کودکان ما مسلمان می‌شد[4].

٦. شبلی گفت: خداوند فرمان داد زمین مرا ببلعد اگر در من فضیلتی باشد در مدت یک یا دو ماه چون جبرائیل و میکائیل را بیاد آوردم[5].

۷. از شبلی نقل است که گفت: اگر به‌دل من خطور می‌کرد که جهنم با آتش و شعله‌اش تارموئی از من را می‌سوزاند هرآینه مشرك می‌شدم[6].

جنید به‌نقل ابونصرسراج در پاسخ و توجیه شطحیات گفته است حکایتهائی که در ایسن زمینه نقل شده مختلف است و نـاقلین هم اتفاق‌نظر ندارند و شاید این بدلیل اختلاف اوقات و تفاوت حالات و مواطن عارفان شطح‌گوی باشد که موجب شده هر کس که شنیده

۱. ایضاً، ص ۲۸۶.
۲. ایضاً، ص ۳۹۰.
۳. ایضاً، ص ۳۹۶.
۴. ایضاً، ص ۳۹۷.
۵. ایضاً، ص ۳۹۸.
۶. ایضاً، ص ۶-۴.

بتناسب دریافت خود نقل کرده است.

ولی شطحیات عمدتاً از فرو رفتن عارف در دریای عمیقی ناشی می‌شود که اختصاص به‌حال آن عارف دارد و در آن حال هر کس نمی‌تواند وضعیت وی را درک کند زیرا فقط کسی می‌تواند گفته‌های او را بفهمد که حالت وی را داشته باشد[1].

کسی که در نزدیکی عارف قرار گرفته در جای او هرگز قرار ندارد و نمی‌تواند مثل او باشد و مانند او بفهمد هر کسی که گامی برمی‌دارد فقط به‌میزان آن حقایق بر او مکشوف می‌گردد[2].

جنید درمورد هر کدام از شطحیات نقل شده را به‌نوعی توجیه و تفسیر می‌کند و صوفیان پیش سکوت را از تهمت کفر و عدم تقید به ظواهر شرع تبرئه می‌نماید.

گرچه ابونصر سراج از شطحیات حسین بن منصور حلاج سخنی بمیان نیاورده است ولی بسیاری از عرفا شطحیات وی را نیز ناشی از حال سکر و بیخودی شمرده و وی را تبرئه کرده‌اند.

---

۱. ایضاً، ص ۳۸۱.
۲. ایضاً، ص ۳۸۲.

بخش چهارم

علل پیدایش تصوف در اسلام

تصوف در اسلام از کجا سرچشمه گرفته است؟

از مباحث گذشته این مطلب بطور اجمال روشن گردید که تصوف یک مسلک نوظهوری بود که پس از یک قرن‌ونیم، از آغاز طلوع اسلام در تاریخ اسلام بوجود آمد و از همان ابتدا بصورت یک‌مذهب وابسته به‌آیین اسلام معرفی گردید و بدین‌وسیله در ردیف سایر مذاهب انشعابی اسلام که‌درطی‌قرون اولیه یکی‌پس از دیگری بوجود می‌آمدند قرار گرفت.

ولی همانطوری که مشاهده شد روش عملی و مبانی اصلی این مسلک جدید طوری بود که با اساس تعلیمات اسلام، و روش عملی آن اختلاف فاحش و حتی در پاره‌ای از موارد تضاد کامل داشت و روی این اصل بود که از همان آغاز کار، تصوف بصورت یک مسلک متمایز جلوه‌گرشد و پیروان آن در مقابل سایر مسلمین گروه ممتاز و مشخصی را تشکیل دادند.

در اینجا قهراً این سؤال پیش می‌آید که ظهور یک چنین مسلک نوبنیاد در اسلام روی چه علل و عوامل و شرایطی بوده و مبانی و

اصول ممتاز آن از کجا سرچشمه گرفته است؟

بدیهی است، احتمال اینکه هیچ عاملی جز اسلام در پیدایش مسلک و ظهور تصوف دست درکار نبوده کاملاً مردود است و این موضوع را می‌توان با مطالعهٔ اجمالی روش عملی و تعلیمات اسلام و تصوف و مقایسه آن دو بخوبی دریافت.

دانستن علل و عوامل آفرینندهٔ این مسلک نه تنها ما را به چگونگی و حقیقت و اساس آن واقف می‌سازد بلکه اصولاً این نتیجهٔ اساسی را دربردارد که مطالعه کننده را با پایه‌های اساسی و مبانی و تعلیمات اصلی تصوف آشنا ساخته و موجب تمایز آن از شاخ وبرگها و آمیختگی بعدی که در طی قرون متمادی برآن افزوده شده است می‌گردد و بخوبی نشان می‌دهد که منحنی تکاملی تصوف در طول تاریخ اسلام روی چه علل و شرایطی ترسیم گشته است؟ و تصوفی که در ابتدا جز زهد افراطی و ریاضت کشی پایه اساسی دیگری نداشت، چگونه پس از دوسه قرن بصورت پیچیده‌ترین و وسیعترین و ذوقیترین مسلکها و مکتبهای مذهبی و عرفانی درآمده و دقیقترین مسائل نظری و عرفانی رابوجود آورده؟

در اینجا برای روشن شدن مطلب توضیح دو نکته لازم است:

۱. منظور ازعلل و منابعی که ذیلاً برای پیدایش تصوف بیان می‌شود این نیست که همهٔ آن عوامل و جهات در ردیف هم و در یک زمان دست دردست هم داده مسلک تصوف را در تاریخ اسلام پدید آورده‌اند و هر کدام از آنها بطور مستقل از همان آغاز پیدایش تصوف در بنیان این «پدیده» مؤثر بوده است چه همانطوری که ازبیانات گذشته معلوم گردید تصوف در سیر تاریخی خود به‌یک صورت وشکل خاصی باقی نمانده، تحولات و تطورات زیادی را به‌خود پذیرفته است.

از اینرو باید گفت، هر کدام از آن علل و منابع در یکی ازمراحل

پیدایش و نمو تصوف تأثیر بخشیده و مجموع **پیدایش** و تحولات تصوف معلول جهات مذکور بوده است و بعبارت **روشنتر** یک قسمت، از این علل و عوامل در اصل پیدایش تصوف و قسمت دیگر در نمو تدریجی و سیر تکاملی آن ذی‌دخل بوده و در هر مرحله از این مراحل شکل و صورت تازه‌ای به‌این مسلک داده است.

بنابراین شاید مناسبترین و صحیح ترین تعبیر در این مورد این باشد که گفته شود: «علل و منابع پیدایش تصوف ونمو و تحولات آن در اسلام».

ولی در هرصورت قدرمسلم این است که تصوف بصورتی که در قرن سوم و چهارم هجری تشکل پیدا کرد از تمام این منابع و عوامل برخوردار بوده و از مجموع آنها تشکل یافته بود چنانکه در تحولات بعدی نیز علل و شرایط مزبور به‌صورتهای دیگری دست در کار بوده است.

۲. عده‌ای ازمورخین و مستشرقین اروپائی که مطالعات وتحقیقاتی در زمینهٔ تاریخ تصوف داشته‌اند روی پاره‌ای از قرائن که بنظرشان قطعی رسیده هر کدام پیدایش تصوف را معلول یک مأخذ خاصی دانسته و مسلک تصوف را تنها مولود آن یک عامل پنداشته‌اند.

چنانکه بعضی از آنها تصوف را در اسلام مولود افکار و مذاهب هندی شمرده[۱] و بعضی دیگر آن را معلول فلسفهٔ نوافلاطونی[۲] و دیگری از افکار «پلوتینوس»[۳] و جمعی هم‌مولود عکس‌العمل فکر آریائی در مقابل افکار عربی[۴] و... دانسته‌اند.

۱. این نظریه را «فن کریمر» مستشرق معروف ابراز داشته است.
۲. نیکلسن مستشرق شهیر انگلیسی نظریهٔ مزبور را تأیید کرده است.
۳. احمد کسروی در کتاب **صوفیگری**.
۴. مرحوم دکترغنی نظریه مذکور را نقل نموده است.

درصورتی که چنانکه خواهیم دید استناد پیدایش و نمو تصوف به‌یک علت و جهت خاص کاملاً اشتباه بوده و ظاهراً منشأ آن اختلاف بارزی است که در میزان نفوذ و تأثیر علل و منابع خارجی مذکور در کیان تصوف مشاهده می‌شود.

ولی اگر ما کمی عمیقتر باشیم با ملاحظهٔ شواهد و قرائن وادلهٔ تاریخی گوناگونی که در دست است بخوبی خواهیم دریافت که هرکدام از شرائط و جهات مزبور به‌نوبهٔ خود در انعقاد نطفهٔ تصوف و سیر تکاملی و نموتدریجی آن در تاریخ اسلام تأثیر و نفوذ خاصی داشته و تصوف به‌اصطلاح اسلامی از فعل و انفعال یکسلسله علل و عواملی به‌وجود آمده است که جهات مزبور قسمتی از آنها محسوب می‌شود.

از میان این علل و منابع می‌توان جهات زیر را به‌عنوان مهمترین عوامل مأخذ تصوف (اسلامی) معرفی نمود:

۱. انحراف و افراط در زهد و قسمتی دیگر از تعلیمات اسلامی.
۲. شیوع دنیاپرستی و تجمل و آشوبهای سیاسی.
۳. تماس نزدیک مسلمانان با رهبانان مسیحی و تقلید از رویه آنان.
٤. نفوذ آداب و افکار هندی و بودائی.
٥. انتشار فلسفه و افکاریونانی مخصوصاً آراء عرفانی نوافلاطونی.
٦. تأثیر افکار ایرانی و مانوی و تغییر شکل مانویان.

اکنون باید هرکدام از جهات فوق را جداگانه تشریح نموده دلائل و شواهد آن را از تاریخ بیان کنیم.

افراط در تعالیم اسلام

اولین منشأ و منبع ظهور تصوف

در مباحث گذشته ضمن بحث از نخستین جشنهای تصوف (در اسلام) این موضوع محقق گردید که زهد و ترک دنیا اولین نمود و شکل تصوف و قدیمترین عامل پیدایش فرقه صوفیه بود.

بی‌تردید زهدی که اولین متصوفه، ازآن پیروی می کردند در اصل متخذ از اسلام و تعلیمات پیغمبرا کرم بود نهایت، این‌عده از حد معین و مقرری که در اسلام برای زهد بیان شده بود تجاوز نموده و آن را به‌حد افراط رسانیده بودند.

امثال حسن بصری و مالک دینار و ابوهاشم کوفی و سفیان‌ثوری زهدی را که در اسلام بمعنی «تهی بودن دل از دلبستگی و محبت شدید به‌دنیا» بود و علی (ع) آن را عبارت از «ملول نشدن به‌گذشته و خوشحال و متکی نبودن به‌آنچه شخص از دنیا دارد»[1] معرفی کرده‌بود، بصورت فرار از دنیا و ترک همه‌گونه لذائذ مباح و پشت پازدن به‌شئون دنیوی و ریاضت کشی و فقر درآوردند.

در هرصورت نمی‌توان این مطلب را انکار کرد که تعلیمات اسلام درزمینهٔ زهدواهمیت‌فوق‌العاده به‌حیات اخروی دادن وناپایداری

---

۱. نهج‌البلاغه.

این جهان در پیدایش فرقهٔ صوفیه بدون تأثیر نبود جز اینکه پس از مدت کوتاهی هم در مسلک‌جدید (تصوف) زهد اسلامی بازهد وفقر و ریاضت کشی هندی و روش رهبانیت، آمیخته گردید ولی درعین حال اساس کار در اثر همان انحراف و تندروی در پاره‌ای از تعلیمات اسلامی صورت گرفت.

و بعبارت دیگر همان تصوفی که در قرنهای سابق براسلام نیز در قالبهای مختلف (بودائی، تائوئیزم، رهبانیت، مکاتب گوناگون) ظهور نموده بود، اینک در اسلام هم بشکل زهد و در قالب ترك دنیا ظاهر گردید.

در حقیقت زهد اسلامی و پاره‌ای از تعلیمات اسلام مخصوصا افراط در آنها زمینه را برای پیدایش صوفیگری و روش صوفیانه آماده ساخت و در اثر مساعدت عوامل دیگر نیز این آمادگی به‌مرحلهٔ کمال و فعلیت رسیده و بالاخره بدین‌وسیله تصوف در محیط اسلام نیز ریشه دوانید و در این قالب جدید رشد و نمو آغاز کرد.

بنابراین تأثیری را که می‌توان برای تعلیمات اسلامی درپیدایش تصوف قائل شد همین آماده نمودن محیط و مستعد کردن آن برای انعقاد نطفهٔ تصوف است در اینجا برای این که اشتباه و سوءتفاهمی از سخن فوق نشود ناگزیر بار دیگر بطور صریحتر تکرار می‌شود که زهد و دیگر تعلیمات اسلامی آنطوری که در منطق قرآن و سنت پیغمبراکرم تفسیر و بیان شده بود به هیچوجه چنین اقتضائی را نداشت بلکه این، انحراف و افراط عدهٔ معدودی بود که اینچنین آمادگی و اقتضائی را بوجود آورد[1].

از اینجاست که بعضی به‌اشتباه افتاده و چنین پنداشته‌اند که

---

۱. به‌بحث مربوط به‌میانه‌روی و زهد در اسلام که در بخشهای سابق گذشته مراجعه شود.

تعلیمات اسلام در زمینهٔ زهد و ناپایداری دنیا و سعادت و راحتی دنیا و اهمیت دادن به‌حیات اخروی و سعادت آن جهان خود زمینهٔ تصوف را از ابتدا آماده کرده بود.

در صورتی که مطالعه و دقت در تعالیم مزبور (بطوری که قرآن و روش پیغمبر اکرم بیان می‌کنند) بخوبی نشان می‌دهد که این مطلب کاملاً اشتباه بوده و دور از واقعیت، تعالیم اسلام است تنها آنچه قابل انکار نیست این است که افراط در زمینه‌های فوق و انحراف از جادهٔ اعتدالی که اسلام مقرر داشته بود موجب این آمادگی گردید و چنین زمینه‌ای را بوجود آورد (برای توضیح بیشتر مطلب به‌بحثهای سابق رجوع شود).

اما آیات و احادیثی که صوفیه بعدها برای تطبیق و ارتباط اصول ومبانی تصوف با آیین اسلام به‌آنها متوسل شده‌اند خود بحث جداگانه‌ای دارد که در محل مناسب خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ولی در اینجا بطور اجمال باید یادآور شد که بسیاری از آن احادیث یا مجعول بوده و فاقد سند صحیح هستند و یا اینکه تصرفاتی در تفسیر آنها بـه‌عمل آمـده و متأخـرین صوفیه مطابـق ذوق و مبانـی خـود روایات را معنی کرده‌اند و همچنین در معانی آیات بیشتر مرتکب تأویلات بعیده و تفسیرهای بیمورد شده‌اند که قسمتی از آنها در آینده از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

بعلاوه اینگونه تطبیقها و تأویلها معمولاً در زمانهای بعد، از طرف عده‌ای از صوفیه در مقابل معترضین و برای پاسخ به‌آنها بعمل آمده است و حتی بعضی از بزرگان صوفیه کتابهای مخصوصی در این زمـینه بمنـظور تطبیق تصـوف بـا اسلام و از میان بـردن تضادها و اختلافاتی که در میان آن دو دیده می‌شود پرداخته‌اند.

ولی با وجود این باید اعتراف کرد که جانبداران صوفیه بالاخره

نتوانسته‌اند در منظورخود صددرصد موفقیت حاصل کنند و توافق کاملی بین دو روش و طرز فکر (اسلام و تصوف) بدهند.

در هرحال همین مشابهت صوری بین زهد اسلامی و روش صوفیانه نقش مؤثری در نمو روح تصوف و پیشرفت آن در میان مسلمین داشته است. ابن جوزی در این باره می‌نویسد: علت اقبال مردم به‌تصوف این است که مدح زهد دراذهان‌ونفوس مسلمین ازابتدا نقش بسته‌بوده است‌وعموم مسلمین پارسائی‌رابزرگترین و با ارزشترین‌چیزها می‌شمرده‌اند و از آنجا که صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز گفتارآنان را لطیف و موافق ذوق دیدند گروهی به‌آنها گرویدند در صورتی که روش قدما برخلاف رویه صوفیه خالی از خشونت و خشکی نبوده است.

بعلاوه تصوف هم ظاهرش آراسته به‌پاکیزگی و تعبد و زهداست و هم باطناً راحتی و تسلی بخش می‌باشد و آن خشکی و خشونت را نیز ندارد که مانع از سماع و امور ذوقی می‌گردد[1] (ودرحقیقت آزادی بیشتری به‌شخص صوفی در زمینهٔ امور ذوقی و طرز تعبد می‌بخشد).

---

۱. تلبیس ابلیس ص ۱۷۶.

عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی

ملاحظهٔ میزان تأثیری که عوامل اجتماعی و سیاسی محیط در تکون و چگونگی پدیده‌های تاریخی داردما را برآن می‌دارد که همواره در مطالعات تاریخی اوضاع و احوال و مقتضیات گوناگون محیط رانیز بدقت مورد بررسی قرار داده و روی فعل و انفعالاتی که از این نظر صورت می‌گیرد مطالعه کنیم.

روی این اصل باید در مطالعهٔ چگونگی پیدایش تصوف نیز جهات و عوامل و مقتضیات نیمهٔ اخیرقرن اول و اوایل قرن دوم هجری را در نظر گرفت و روی آن مطالعهٔ کافی بعمل آورد و بدقت مناسبات نزدیک و ارتباط آن دو را بدست آورد.

از مطالعه‌ای که در بحث «اولین نمودهای تصوف» بطوراجمال و اختصار در این زمینه بعمل آوردیم این مطلب روشن گردید که پس از رحلت رسول اکرم انحراف و افراطی پدید آمد و مسلمانان برخلاف وصایای پیغمبر(ص) و تعلیمات اسلام به‌استقبال دنیا شتافته و به تجمل‌-پرستی و جاه‌طلبی آلوده شدند و این آلودگی و انحراف کم کم در اثر توسعه و پیشرفت روز افزون قلمرو حکومت مسلمین و افزایش غنائم و بیت‌المال بارزتر و بیشتر و شایعتر گردید و از اینرو مسلمین زهد و اعتدال اسلامی را از دست داده و مدتی نگذشت که وضع پراز هیاهو

و تکلف‌آمیز و ثروت‌اندوزی و دنیاطلبی جای آن زندگی ساده و آرام و معتدل را گرفت و فساد سراسر جامعهٔ اسلامی را فرا گرفت.

احتیاج به‌توضیح ندارد که بیشتر مسلمانان در ابتدا بیچیز و فقیر و دارای زندگی ساده‌ای بودند ولی پس از مدت کوتاهی همین مسلمانان فاقد ثروت و دارائی، صاحب املاك و مزارع وسیم‌وزر انبوهی شده و تجملات زیادی بهم زده و ثروتهای کلانی را اندوخته بودند.

گویند زبیرپس از مرگ ثروت هنگفتی در حدود ۴۰ میلیون‌درهم از خود باقی گذاشت و همچنین قیمت املاك و مزارع طلحة‌بن‌عبدالله در حدود ۳۰ میلیون‌درهم برآورد می‌شد،بعلاوه هنگام مرگ درخزانه‌اش بالغ بردومیلیون‌ودویست‌درهم نقد موجود بود. گویند نقدینه‌های وی یک‌صد کیسهٔ چرمی مملواز زر بوده‌است و نیز نقل است ثروت زیدبن‌ثابت به‌اندازه‌ای بود که توده‌های سیم‌و زر اورا غلامان با تبرمی‌شکستند و نیز عبدالرحمن عوف که از مهاجرین باسابقه بود دارای هزاران شتر و گوسفند و اسب و غیره شده بود. بقراری که گفته‌اند از نقدینه‌های وی پس از مرگش به‌هر کدام از زنهای او ۸۰ هزار درهم میراث رسید و عثمان هنگامی که کشته شد در نزد خزانه‌دار خود بـالغ بریکصدوپنجاه‌هزار(۱۵۰،۰۰۰) دینار و یک میلیون(۱،۰۰۰،۰۰۰) درهم نقد داشت و بهای املاك او در وادی‌القری و حنین و سایر اراضی در حدود یکصدهزار(۱۰۰،۰۰۰)دینارقیمت داشت و نیزشتران و اسبان فراوانی متعلق به‌او محسوب می‌شد و حتی گردنبند زنش به اندازهٔ ثلث مالیات افریقا قیمت داشت!

از این نمونه‌ها در بین یاران پیغمبر(ص) و مسلمانان اولیه‌زیاد یافت می‌شود که جهتی جز انحراف و افراط و تمایـل به‌دنیا و افزون‌طلبی که در اسلام مردود شمرده شده بود ندارد و از همینجا طرزتفکر عمومی و روحیهٔ توده مسلمانان آن عصر نیز روشن می‌گردد.

عکس‌العملی که در مقابل این وضع در بین مسلمانان رخ داد این بود که عده‌ای هم از آن طرف به‌راه تفریط افتاده و از اجتماع و لذائذ وخوشیهای دنیا و شئون مادی کناره‌گرفتند و به‌ترك دنیا وپارسائی و تزهد و تعبد گرائیدند، در این هنگام هرچه تمایل عمومی به‌دنیا و مظاهر آن بیشتر می‌شد تمایل به‌زهد نیز بطور متقابل درمیان عده‌ای از مسلمانان‌شدت می‌گرفت تا آنجا که به‌تدریج به‌حدافراط رسید وهمانطوری که در بحث سابق براین مطالعه کردیم بصورت کاملاً مغایر تعالیم و سنت پیغمبر اسلام (ص) ظاهر شد و از همینجا شالودهٔ صوفیگری ریخته شده به‌تدریج رو به‌نمو نهاد.

بنابراین می‌توان صوفیگری و روش صوفیانه را عکس‌العملی از وضع زندگی و تمایل و انهماك مسلمین به‌دنیا و مصالح مادی و تجمل و ثروت اندوزی (در آن عصر) دانست.

ابن جوزی می‌گوید: یکی از علل انتشار تصوف آن بود که این فرقه در اول امر از کسانی که سرگرم کارهای دنیا و مصالح مادی می‌شدند احتراز می‌جستند[1].

روی همین اصل بود که زهاد و پیشروان اولیه صوفیه درمیان عامهٔ مسلمین که درمقابل تنزل اخلاق وروح دنیاپرستی، یک روحیهٔ منفی به‌خودگرفته بودندمورد تعظیم و احترام قرارمی‌گرفتندو ازاین نظرموجبات تشویق و دلگرمی و در نتیجه نفوذ معنوی آنها فراهم بود و مردمانی که اوضاع اخلاقی محیط تأثیرات نامطلوبی در روحیه و طرزفکر آنان بجا گذاشته و تحت تأثیرشان قرار داده بود نسبت به‌اینگونه افراد تارك دنیا و ریاضت پیشه سخت ارادت می‌ورزیدند و احیاناً از آنان پیروی نموده و در سلک رهروان مسلک جدید در می‌آمدند.

بنابراین می‌توان گفت که عده‌ای از پیشروان اولیه صوفیه در

---

۱. تلبیس ابلیس، ص ۱۷۶.

حقیقت قربانیان اوضاع فاسد و روحیه دنیاپرستی آن عصر بوده و روش آنان یک نوع مبارزهٔ منفی در برابر رویهٔ افراطی و انحرافی مسلمین آن روز محسوب می‌شود.

از طرف دیگر هم از اواخر خلافت عثمان بلواها و آشوبهای سیاسی درگرفت و همانطوری که در سابق دیدیم بالاخره منجر به کشته شدن عثمان و روی کار آمدن علی(ع) گردید.

ولی چون علی (ع) مرد حق و عدالت و خواهان مساوات بود شروع به تصفیه و خلع یدبیدادگران و جاه‌طلبان نمود و دست‌رد برسینهٔ امتیازطلبان زد ازاین‌رو طغیانها و فتنه‌ها از طرف عناصر امتیازطلب و جاه‌طلب برپا شد وکم‌کم دامنهٔ اختلافات وسیع و بالاخره منجر به جنگهای خانمان‌سوز و وحشتناک خونینی گردید که شعله‌های سوزان آن قسمت عمدهٔ جامعهٔ مسلمین را فرا گرفته و دهها هزار نفر در این صحنه‌های خونین به‌قتل رسیدند.

از آنجا که روحیه عمومی عوض شده بود و اکثریت متمایل به‌دنیا و منحرف گشته بودند بالاخره پس از شهادت علی(ع) بنی‌امیه حکومت را بدست گرفته و ظلم وستم و فشار و جنایتکاری را دربارهٔ مسلمانان ازحد گذراندند. بطوری که عمال آنان از هرطرف دست به غارت و چپاول و کشت‌وکشتار زده صحنه‌های فجیع و خونینی از کشتارهای دسته‌جمعی را بوجودآوردند،چنانکه کشتارهای بسربن‌ارطاة، واقعهٔ خونین کربلا و قتل عام مدینه و قتل و غارت و سوزاندن مکه و خونریزیهای حجاج‌بن‌یوسف ثقفی و نظایر اینها نمونه‌هائی از این فجایع و نموداری از وضع اجتماعی و سیاسی قرن اول و اوایل قرن دوم هجری محسوب می‌گردد.

در اثر این ظلم‌وستم که در تمام دوران حکومت بنی‌امیه ادامه

داشت فساد هرج‌ومرج و اعتراض عمومی همه‌جا را فرا گرفت و به همین جهت از اوایل قرن دوم هجری دیگر ارکان این حکومت فاسدمتزلزل گشته و سروصداها و گیرودارهای سیاسی از نو آغاز گردید.

بنی‌العباس شروع به‌فعالیت نموده و مردم را بسوی خود دعوت می‌کردند و باقیافه حق به‌جانب و ماسک تشیع، توده را برعلیه بنی‌امیه تحریک می‌نمودند.

در مدت کوتاهی این گیرودارها بالا گرفته پس از کشمکشهائی که در این میان رخ داد بالاخره حکومت فاسد بنی‌امیه متلاشی شده و ساقط گردید و بنی‌العباس با هزاران نیرنگ و گشاده‌بازی براریکهٔ خلافت نشستندو برای تحکیم‌موقعیت و سلطنت خود ابتدا شروع به‌بذل‌و بخشش نموده و سپس دست به کشتار و خونریزی زده و در بیدادگری و جنایت از بنی‌امیه هم قدمی فراتر نهادند. در تمام این مدت که جامعهٔ مسلمین گرفتار جنگ داخلی و کشمکشهای سیاسی و خونریزی و ظلم بود یأس و عدم اعتمادونفرت و انزجار و بی‌امنی و اضطراب خاطرهمهٔ مسلمین را فرا گرفته و آنان را از وضع زندگی موجود متنفر و بیزار نموده و با یک نوع اختناق دست به‌گریبان نموده بود.

روی این اصل عده‌ای از مسلمانان از وضع زندگی بکلی متنفر ومنزجر گشته‌و اوضاع محیط‌را قابل‌تحمل ندیده به‌مبارزهٔ منفی پرداختند و همین آشفتگی و تنفر و انزجار که بطورعکس‌العمل مولود اوضاع اجتماعی و سیاسی بود موجب گردید که عده‌ای همه چیز را رها کرده و به‌زهد و ترک دنیا و تصوف پناه ببرند.

چنانکه فرقهٔ خوارج نیز در یک چنین شرایطی بوجود آمد و انحراف و شکاف دیگری در جامعهٔ مسلمین از خود بجا گذاشت خلاصهٔ مطلب آنکه‌پیدایش زهاد وعباد وسپس فرقهٔ صوفیه دراوایل قرن دوم ارتباط کاملی با اوضاع اجتماعی و سیاسی آن‌عصر داشت و اصولا

تمایل به زهدوترک دنیا در آن هنگام بیشتر جنبهٔ اعتراض برحکومت واوضاع فاسد عصر به‌خود گرفته بود چنانکه این موضوع را در سابق دربارهٔ عبدالله‌بن‌عمر و حسن بصری دانستیم و نیز تاریخ زندگانی زاهدانهٔ امثال معضدبن‌یزید عجلی و ربیع‌بن‌خیثم و عامربن‌عبدالقیس در دوران خلافت عثمان شاهد دیگر مطلب تواند بود.

باید دانست که این علل و عوامل و مقتضیات اجتماعی‌وسیاسی که در نیمهٔ اول قرن دوم موجب بروز طرز تفکر صوفیانه و درویش مسلکی شد اختصاص به‌تاریخ صدر اسلام ندارد بلکه بطور کلی همانطوری که در اوایل این کتاب گذشت در هرعصر و زمان و در هرجا و مکان اگر شرایط و مقتضیات، مشابه آنچه در اینجا بیان نمودیم تحقق پذیرفته چنین عکس‌العملی نیز بوجود آورده است.

حتی این حقیقت تاریخی در تصوف مسیحی و اروپائی نیز صدق پیدا کرده و صوفیسم در قالب «مسیحیت» و «فراماسون» و «آماریک» غرب نیز همین‌گونه فراز ونشیب را در ظروف و مقتضیات مختلف زمانی و مکانی به‌خود دیده و بالاخره تاریخ تصوف در قرنهای اخیر نیز به‌نوبه خود این حقیقت را بطور بارزتری نشان داده است.

تأثیر رهبانیت در نضج و تشکل تصوف در اسلام

باید دانست آنچه از علل و مأخذ تابه‌اینجا بیان شد در حقیقت مربوط به‌جهات داخلی بود که خلاصه و نتیجهٔ آن این شد که گفتیم: افراط در زهد (اسلامی) تحت عوامل اجتماعی و اوضاع و شرایط محیط به‌شکل اولین نمود تصوف پدید آمد و این «نمود» در حقیقت برای تصوف هستهٔ مرکزی و سنگ زیربنا شد و اما عواملی که آن را در قرن دوم هجری بصورت یک مسلک مشخص و ممتاز درآورد عبارت از یک‌سلسله آداب و عادات ومیزات ظاهری بود که به‌تدریج از منابع و مأخذ خارجی (غیراسلامی) و ملل و مذاهب دیگر برآن افزوده و آن را شکل نوظهور و ممتازی بخشید بطوری که تا این اضافات و شاخ و برگها (که پس از مدت کوتاهی جزء اصول اساسی و حقیقت و ماهیت تصوف گردید) و تأثیر عوامل و منابع خارجی صورت نگرفته تصوف و فرقهٔ نوظهور اسم ورسم وسروصورت ممتازی پیدا نکرد.

در میان این منابع و مأخذ خارجی (غیراسلامی) رهبانیت را می‌توان اولین مأخذ و مسلکی دانست که قبل از همه چیز در تشکیل تصوف تأثیر بسزائی بخشید بدین ترتیب که روش رهبانیت توجه یک عده از مسلمانان متزهد و متصوف را به‌خود جلب نمود و آداب و رسوم و رویهٔ آن (که مورد تقلید و تبعیت این فرقه واقع شده بود) رنگ

تازه‌ای به‌تزهد و تصوف و طریقهٔ ترك دنیای آنها بخشید.

البته با توجه به‌شدت تمایل و علاقهٔ مسلمانان به‌زهد و پیدا شدن فرقهٔ متزهد تندرو (متصوفه) تأثیر و نفوذ رهبانیت در رویهٔ آنان (مخصوصاً پس ازگشایش سرزمینهای‌شام و عراق ومصر که‌ازسرا کزمهم رهبانیت بشمار می‌رفت) کاملاً طبیعی وقهری بود زیرا دین مسیح از جمله ادیان‌قدیمی‌اعراب‌بود وپس‌ازظهور اسلام‌وانتشارآن نیزمسلمانان با مسیحیان و رهبانان مناسبات و روابط نزدیکی داشتند و تعداد زیادی از مرتاضین و راهبهای مسیحی غیر از آنهائی که در دیرها و صومعه‌ها در اغلب نقاط (سرزمینهای اسلامی) پراکنده بودند همواره در میان مسلمین به‌دوره‌گردی و سیاحت مشغول بودند و با مسلمانان مخصوصاً متصوفه معاشرت و تماس و حتی مکالمات و مفاوضات بسیاری داشتند چنانکه نمونه‌های زیادی از این گفتگوها در تاریخ و هم در کتب تراجم صوفیه نقل شده است[1].

البته این موضوع قبل از اسلام در عصر جاهلیت نیز سابقهٔ ممتدی داشته و «در اشعار و تواریخ دورهٔ جاهلیت نام عده‌ای از آنان (راهبهای دوره گرد و سیاح)و نیز تفاصیلی از عادات و اخلاق آنها باقی مانده است[2].»

طلیعه نفوذ و مبارزهٔ پیغمبر اسلام

از اینرو نفوذ رهبانیت از همان ابتدا اسلام را تهدید می‌کرد و حتی در زمان حیات خود پیغمبر اکرم (ص) طلیعهٔ آن ظاهر گردید

۱. بعنوان نمونه می‌توان دو حکایتی راکه شیخ عطار در شرح حال ابراهیم خواص دربارهٔ ملاقات وی با جوانی ترسا و پیر راهب دیرنشین نقل کرده است یادآور شد خوانندگان برای اطلاع از تفصیل این دو حکایت می‌توانند به **تذکرةالاولیاء** شرح حال نامبرده مراجعه کنند.

۲. دکتر غنی، **تاریخ تصوف در اسلام**، ج ۲، ص ۶۶.

و عده‌ای از مسلمانان در مدینه نسبت به‌پاره‌ای از آداب و عادات رهبانیت ابراز تمایل نمودند ولی پیغمبر اکرم(ص) بشدت از این انحراف منع و جلوگیری نمود و رهبانیت را سخت مورد نکوهش قرار داد و کسانی را که در آستانهٔ انحراف و تندروی قرار گرفته بودند به اعتدال و میانه‌روی واداشت.

داستانی که در سابق راجع به‌عثمان‌بن مظعون و دیگران نقل کردیم یکی از نمونه‌های این مطلب است و چنانکه ملاحظه شد این صحابی و یارانش تصمیم گرفته بودند که ترك دنیا و زن و فرزند نمایند و از خوردن گوشت خودداری کنند و شبها در عبادت و روزها را روزه باشند و حتی نقل شده که عثمان‌بن مظعون به‌پیغمبر(ص) گفت «اریدان اختصی» یعنی می‌خواهم خود را اختصا نمایم ولی رسول‌اکرم آنان را از این رویه بازداشت و فرمود: من، هم خواب می‌کنم و هم شب زنده‌داری، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و گوشت و چربی هم می‌خورم و بازنها نیز آمیزش دارم و این رویهٔ من است هرکس از روش و سنت من سرپیچی نماید از من نیست. و نیز فرمود: خودداری نمودن از گوشت و زن از آیین من نیست، و همچنین صومعه ودیرنشینی از دین من نیست، سیاحت امت من روزه است و رهبانیت آنان جهاد...

و به‌نقل دیگر فرمود: حلقه دربینی کردن و رهبانیت پیشه‌ساختن و ترك ازدواج نمودن و به‌سیاحت و گردش پرداختن در اسلام نیست و نیز نقل است که دربارهٔ عثمان‌بن مظعون فرمود: ای عثمان آرام باش سیاحت امت من جهاد در راه خداست.

در **طبقات ابن‌سعد** نقل است که وقتی به‌پیغمبر اطلاع دادند که عبدالله‌بن‌عمرو عاص خود را ملزم کرده است که همیشه روزه باشد وخواب را برخود حرام کرده است تا تمام شب را به‌تلاوت قرآن به‌سر برد. پیغمبر اکرم او را از این کار باز داشت و از جمله

فرمود: تن تو برتو حقی دارد و خویشاوند توبرتو حقی دارد و همسر تو نیز برتو حقی دارد و نیز فرمود: کسی که همیشه روزه می‌گیرد هیچ روزه نگرفته[1] (یعنی پاداشی برای آن نیست).

و نیز دربارهٔ نهی از شکنجه‌های جسدی و تحمل مشقات وزیاده روی در زهد احادیث زیادی نقل شده که همه دربارهٔ جلوگیری از انحراف و تندروی مسلمانان و نفوذ رهبانیت می‌باشد.

تا آنجا که پیغمبر(ص)صریحاً به‌شخصی موسوم به‌عکاف‌بن وراعه هلالی که متمایل به‌رهبانیت شده بود فرمود: پس در این صورت از اخوان شیاطین هستی، تواگر از راهبهای ترسایان و مسیحیان می‌باشی به‌آنها ملحق شو و اگر از ما می‌باشی باید بدانی یکی از سنن ما همسر اختیار کردن است.

و نیز در اسدالغابه و طبقات ابن سعد نقل می‌کنند که به‌جریح راهب فرمود: اگر جریح راهب، فقیه و عالم بود آن‌وقت می‌فهمید که اجابت‌طلب مادرش برتر از عبادت او برای پروردگار عزوجل بود. و هم دو نفر از مسلمانان (عمران‌بن‌حصین و ابوالاحوص)را که با وجود توانائی سرو وضع ژولیده و بدی داشته مورد سرزنش قرار داده فرمود: وقتی خداوند نعمتی به‌بنده‌اش کرامت فرمود دوست دارد اثر آن را بر بنده‌اش ببیند.

از این قبیل حکایات و احادیث درکتب مربوطه زیاد دیده می‌شود که در آنها از رهبانیت و آداب و عادات رهبانان از قبیل: ترك حیوانی و گوشت خوردن، روزه وصال و اغلب اوقات را روزه بودن، لباس سیاحت و پشمینه، ترك ازدواج، اختصا، صومعه‌نشینی و...بشدت انتقاد و نهی و سرزنش شده است.

در قرآن نیز رهبانیت به‌عنوان یک بدعت و رویه ناپسند یاد

---

۱. طبقات ابن‌سعد، ج ۲، ص ۱۲۵.

شده و آیین حقیقی حضرت مسیح (ع) از لوث آن بدعت منزه شمرده شده است آنجا که می‌فرماید: **ثم قفینا علی آثارهم برسلنا و قفینا بعیسی‌بن مریم و آتیناه الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة و رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الاابتغاءرضوان‌الله فما رعوها حق رعایتهافاتیناالذین آمنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون**[1].

ما در بحثهای گذشته توضیحات لازم را در این زمینه دادیم و در اینجا احتیاج و ضرورتی به‌تکرار آن نمی‌بینیم.

در نتیجهٔ اینهمه توصیه‌ها و انتقادها و مبارزات پی‌گیر بود که بالاخره رهبانیت نه‌تنها نتوانست در زمان حیات پیغمبر اکرم (ص) در رویه مسلمانان رسوخ و نفوذ پیدا کند بلکه مورد تنفر نیز واقع گردید و این تنفر و اجتناب عمومی از رهبانیت و عادات آن تا زمانی که اولین طلیعهٔ فرقهٔ تندرو متصوف ظاهر گشت ادامه داشت.

میزان نفوذ آداب رهبانیت

البته پس از آنکه مراکز مهم مسیحیت و رهبانیت از قبیل شام و مصر و عراق فتح گردید و مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مسیحی اختلاط و تماس بیشتری گرفتند خطر نفوذ و تأثیر آداب و عادات رهبانیت در مسلمین بیشتر شد.

از این رو کسانی که تحت عوامل و شرایط گذشته به‌تزهد و ترک دنیا و روش صوفیانه گرائیده بودند هنگامی که با مسیحیان و راهبها از نزدیک ارتباط و تماس پیدا کردند بزودی تحت [illegible] و [illegible] رسوم‌وعادات زاهدانهٔ آنها قرار گرفته و شیفتهٔ پارسائی و رویهٔ مخصوص آنها شدند و به‌تقلید از آداب و رسوم آنان، پشمینه‌پوشی و تجرد [illegible]

۱. حدید: ۲۷.

نشینی و ترك حیوانی و دیگر مختصات رهبانان را اختیار نمودند وبدین وسیله به‌روش انحرافی‌خود رنگ رهبانیت زده و فاصلهٔ بیشتری ازتعالیم و روش اسلام گرفتند.

چنانکه پشمینه‌پوشی را که از خصوصیات و ممیزات رهبانان بود برای خود زی و لباس زهد و ترك دنیا اتخاذ نمودند و چنانکه در سابق گذشت به همین سبب نام صوفی (پشمینه پوش) برآنها اطلاق شد.

این موضوع چه دربارهٔ رهبانان مسیحی و چه درباره صوفیه قابل انکار نیست‌وحتی‌در پاره‌ای‌از اشعار دورهٔ جاهلیت از راهبها و راهبه های دیرنشین به‌نام صوفی و صوفیه (باتاء تأنیث) یاد شده و در پاره‌ای از احادیثی که در زمینهٔ نکوهش رهبانیت وارد شده از پشمینه‌پوشی نهی به‌عمل آمده است. و نیز این نوع لباس در میان دانشمندان ومتشرعین مقید به‌شریعت همواره بعنوان زی و علامت رهبانیت مورد انتقاد واقع می‌شده است. ابن‌جوزی نقل می‌کند: شخص پشمینه‌پوشی نزد حماد (که یکی از معروفین از اهل دانش وحدیث بشمار می‌رفت) آمد و حماد اشاره بـه‌لباس او نموده و گفت: این نصرانیت را از خود دور کن و نیز ابوالعالیه به‌شخص پشمینه‌پوشی گفت: اینکه پوشیده‌ای لباس رهبانیت است و هم ابن سیرین وقتی پشمینه‌پوشی براو وارد شد از او روبرگرداند و اظهار تنفر نمود و گفت: سنت پیغمبر خودمان (که کتان می‌پوشید) احق به‌اتباع است. مطالعهٔ این جریانات بخوبی می‌رساند که پشمینه‌پوشی که صوفیه آن را برای خود شعار می‌دانستند ابتدا از خصوصیات‌وعلامات‌رهبانیت بوده و از آنجا که بطور مسلم پیغمبر(ص) و اصحاب آن حضرت لباس مخصوصی نداشتند و از هرنوع لباس(کتان و پنبه وبرد وپشم) به‌تن می‌نمودند روی این اصل نمی‌توان جز تقلید از رهبانان برای پشمینه‌پوشی سران اولیه صوفیه علت وجهت دیگری تصور کرد.

همچنین «ترک حیوانی‌نمودن» و خودداری از خوردن گوشت از آداب رهبانیت محسوب می‌شده چنانکه وقتی عثمان‌بن مظعون‌خواست چنین کند به‌همین جهت مورد انتقاد قرار گرفت و پیغمبر(ص) فرمود این مطلب از آیین من نیست و هر کس از سنت من سرپیچی نماید از من محسوب نمی‌شود.

درصورتی که همین موضوع یکی از ریاضتهای آداب صوفیگری شد و مشایخ صوفیه همواره بدان عمل و توصیه می‌نمودند.

مالک دینار که یکی از زهاد تندرو می‌باشد و در کتب صوفیه از بزرگان این فرقه بشمار رفته ضمن تعریض به‌حدیثی که دربارهٔ ترک خوردن گوشت نقل شده می‌گوید: ندانم که آن چه معنی است، آن سخن را که هر که چهل روز گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده‌ام و عقل من هر روز زیادت است[1].

دیگر، «صوم وصال» و دائم‌الصیام بودن است که ازجمله آداب و ریاضتهای رهبانان بوده که صوفیه باز به‌تقلید از آنان به‌آن مواظبت داشتند چنانکه نمونهٔ آن را در سابق دربارهٔ ابونصر سراج مؤلف کتاب **اللمع فی‌التصوف** و ابراهیم ادهم و شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین رومی نقل نمودیم درصورتی که دائم‌الصیام بودن طبق روایتی که در همین بحث نقل کردیم بدون نتیجه و پاداش شناخته شده است و در روایتی که سابقاً دربارهٔ عثمان‌بن مظعون نقل شد پیغمبر(ص) فرمود: من، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و عثمان و یارانش را از دائم‌الصیام بودن منع فرمود.

دیگر از موارد نفوذ رهبانیت در تصوف اهمیت فوق‌العاده دادن به«توکل» است که رهبانان دیرنشین بدان ممتاز بودند.

آنها بقدری در توکل افراط می‌کردند که حتی کار کردن برای

۱. **تذکرةالاولیاء**، ج ۱، شرح حال مالک دینار.

کسب روزی و دواخوردن و معالجهٔ مرض را مخالف توکل می‌شمردند و اینگونه کارها را از ضعف ایمان و یقین می‌پنداشتند.

احتیاج به توضیح نیست که توکل بدین معنی در اسلام اصل و اساسی ندارد و توکلی که اسلام تعلیم می‌دهد هیچگونه منافاتی با کار و کسب و معالجه ندارد نهایت وسائل را به‌دیدهٔ واسطه باید نگریست نه به‌دیدهٔ استقلال.

اصولاً توکل و رضا و تسلیم در موردی است که انسان آنچه از مقدمات که تحت قدرت و اختیار او می‌باشد انجام دهد و نسبت به‌نتیجهٔ اقدامات خود و نیز دربارهٔ چیزهائی که از حیطهٔ قدرت و اختیار او بیرون است به‌خدا توکل کند و در برابر خواستهٔ الهی خاضع و راضی و تسلیم باشد چنانکه دعا نیز دربارهٔ کارهائی است که انسان به‌قدرت و اختیار خود نمی‌تواند از عهدهٔ آن کار برآید و الا کسی که با مختصر فعالیت و زحمت می‌تواند به‌آسانی کار مورد احتیاج خود را به‌انجام برساند در اینگونه موارد معنی ندارد بجای کار، دعا کند و از خدا طلب حاجت نماید و یا بگوید من توکل به‌خدا کرده و کار خود را به‌خدا واگذار نموده‌ام!

در روایت است شخصی شتر خود را همینطور رها کرده بود و می‌گفت: **توکلت علی‌الله** من به‌خدا توکل نموده‌ام. پیغمبرا کرم (ص) چون از حال وی اطلاع یافت فرمود: **اعقلها و توکل علی‌الله.** شتر را ابتدا ببند آنگاه به‌خدا توکل کن.

خداوند در قرآن کریم به‌پیغمبرش چنین دستور می‌دهد:

فاذا عزمت فتوکل علی‌الله[1] هنگامی که در کارهایت تصمیم گرفتی و مقدمات ارادهٔ تو پایان یافت آنگاه بر خدا توکل نما.

یکی از سنن جهان آفرینش که دربارهٔ تمام موجودات پدیده‌های

۱. آل‌عمران: ۱۵۹.

جهان حکومت دارد اصل علت و معلولی و سبب و مسببی است که بر طبق آن هر پدیده‌ای روی یک سلسله علل بوجود می‌آید. قرآن کریم این مطلب را در آیات متعدد گوشزد نموده و آن را ازجمله سنن غیر-قابل تغییر الهی دانسته است.

درصورتی که توکل و رضا و تسلیم به‌آن معنائی که در گفتار و کردار مشایخ اولیه صوفیه دیده می‌شود با این اصل و سنت الهی سازگار نبوده و درحقیقت در همهٔ کارها انتظار معجزه داشتن است!

اصل این طرز فکر از تعالیم رهبانیت و اناجیلی که در دسترس بوده سرچشمه می‌گیرد چنانکه در انجیل متی، آیه ۲۷-۲۵ از قسمت چهارم، باب ششم چنین می‌گوید: بنابراین به‌شما می‌گویم از بهر نفس خویش اندیشه مکنید که چه بخورید و چه بیاشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید آیا نفس از خوراک و بدن از پوشاک افضل نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند آیا شما به‌مراتب از آنها افضل نیستید؟

اولین کسی که از مشایخ اولیه صوفیه مسئلهٔ توکل را بعنوان یک پایه اساسی برای مسلک تصوف عنوان نمود «حارث محاسبی» بود که در کتابهای وی گفته‌های اناجیل و طرز فکر رهبانیت بخوبی منعکس است[1].

نامبرده به‌مسئلهٔ توکل اهمیت زیادی قائل شده و آن را از جمله «حالات» سلوک طریقهٔ تصوف بشمار آورده است.

حارث محاسبی روی همین اصل در تصوف مکتب خاصی بوجود آورده که پیروان آن به‌نام محاسبیان نامیده می‌شوند.

---

۱. الحضارةالاسلامیه، ج ۲، ص ۱۱. و نیز به کتاب تلبیس ابلیس، ص ۲۰۴ مراجعه شود.

در هر حال روش افراطی رهبانان از یک طرف و نوشته‌ها و گفته‌های حارث محاسبی از طرف دیگر موجب شد که توکل به‌همان معنی که در میان رهبانان معمول بود در تصوف رسوخ پیدا کرده و از مبانی آن گردد.

شیخ عطار در شرح حال رابعهٔ عدویه نقل می‌کند که: عبدالواحد عامر گوید، من و سفیان ثوری به‌بیمار پرسی رابعه درشدیم. از هیبت او سخن ابتدا نتوانستم کرد. سفیان را گفتم چیزی بگو. گفت اگر دعائی بگوئی این رنج بر تو سهل کند. روی بدو کرد و گفت یا سفیان تو ندانی که این رنج را به‌من که خواسته است نه خداوند خواسته است. گفت بلی. گفت چون می‌دانی پس مرا می‌فرمائی که از او درخواست کنم به‌خلاف خواست او دوست را خلاف کردن روا نبود. و هم از گفتار صوفیه در معنی توکل است که گویند: صوفی باید ابن‌الوقت‌باشد و نیز گویند: شخص باید مانند میت در دست، غسال باشد و نیز گویند:

داده ز بخشندگی و بنده‌نوازی   مرغ هوا را نصیب و ماهی‌دریا

خلاصه قدمای صوفیه به‌اندازه‌ای در توکل مبالغه و افراط نموده‌اند که رعایت عادیترین و ضروریترین چیزهای زندگی را مخالف توکل شمرده‌اند بطوری که هیچوقت در طلب غذا و لباس و پناهگاه برنیامده و برای تسکین هیچ دردی و معالجهٔ هیچ مرضی دوا بکار نبرده‌اند و فقر اختیاری و بیکاری و بیرون رفتن از زیر بار مسئولیتها را توکل نامیده‌اند.

البته «توکل» بعدها در تصوف تعدیل شد و نیز پس از آمیختن با مطالب عرفانی بصورت فنا و یکی از درجات عالیه توحید درآمد و بالاخره پس از آنکه مسائل تصوف تنظیم گردید (در نظر عده‌ای از صوفیه) ازجمله «مقامات» و (در نظر عده‌ای دیگر) ازجمله احوال بشمار رفت.

دیگر از عادات رهبانان که در تصوف نفوذ کرد، ترک ازدواج و مجرد زیستن بود که راهبها و راهبه ها بدان امتیاز داشتند.

در صورتی که زناشوئی در آیین اسلام ازجمله سنن لازم‌الاتباع شمرده شده و در مقابل، عزوبت و مجرد زیستن بسختی مورد نکوهش قرار گرفته است. در این مورد صراحت آیات قرآنی و کثرت احادیث و روایات به‌اندازه‌ای است که مطلب را غیرقابل تردید و ازجمله مسلمات اسلام قرار داده است. بعنوان نمونه در اینجا به‌ذکر دو حدیث اکتفا می‌شود:

پیغمبر(ص) فرمود: زناشوئی از سنت من است و هر کس از سنت من اعراض و سرپیچی نماید از من نیست.

و نیز فرمود: بدترین شما (یا بدترین جوانان شما) عزاب و بی‌زنان شما هستند.

ولی مشایخ اولیه صوفیه رویهٔ رهبانان را در این مورد نیز پسندیده و عملاً از سنت پیغمبر اسلام اعراض نمودند و بعدها این موضوع ازجمله آداب صوفیه گردید و اغلب صوفیان بطور مجرد در خانقاهها بسر می‌بردند و عدهٔ زیادی از مشایخ صوفیه حتی تا آخر عمر نیز به‌همان حالت تجرد باقی می‌ماندند.

و چه بسا به‌فکر «اختصا» نیز می‌افتادند چنانکه «هجویری» در کشف‌المحجوب حکایتی از ابوعلی سیاه مروزی (یکی از مشایخ صوفیه متوفی در سال ٤٢٤) نقل می‌کند که وقتی به‌فکر قطع آلت تناسلی خویش افتاده بود و این خود می‌رساند که تا مدتها این فکر در بین سالکین (صوفیه) پیدا می‌شده است، تا آنجا که همانطوری که در سابق نقل کردیم بعضی از صوفیه مدتها در مخنث‌خانه به‌سر می‌برده‌اند.

همچنین سیاحت و دوره‌گردی نیز که از عادات رهبانان (مخصوصاً رهبانان سوریه‌ای نسطوری) بود و به‌همین جهت پیغمبر-

اکرم(ص) مسلمانان را از آن منع فرموده و بجای آن جهاد را توصیه نموده بود در آغاز پیدایش تصوف از خصوصیات صوفیان اولیه بشمار می‌رفت.

بطوری که نقل می‌کنند ابراهیم ادهم چهار سال در بیابانها می‌گشت و ذوالنون مصری (که بقول جامی در نفحات‌الانس سر این طایفه یعنی صوفیه است) سیاح بود می‌گوید وقتی می‌رفتم جوانی دیدم که در وی شوری بود گفتم از کجائی ای غریب؟ گفت غریب کسی بود که با او مؤانست ندارد. بانگ از من برآمد و بیفتادم و بیهوش شدم چون بهوش آمدم گفت چه شد گفتم دارو با درد موافق افتاد[1] و بعدها هم این موضوع در میان صوفیه متأخر شیوع پیدا کرد و عده‌ای از آنها بطور خانه‌بدوشی زندگی می‌کردند.

دیرنشینی و خانقاه هم که از ابتدا تاکنون در میان صوفیه رواج دارد و از آداب صوفیگری بحسوب می‌شود در اصل به‌تقلید از رهبانان بوده و حتی اولین خانقاه (بنا به‌اعتراف خود صوفیه) به‌امر امیر ترسائی برای صوفیان دوره اول بنا گردیده است!

درسبب توبه ذوالنون داستانی نقل می‌کنند که ما آن را بطور اختصار در اینجا بمنظور شاهد مطلب می‌آوریم: سبب توبه وی آن بود که او را نشان دادند به‌فلان جا زاهدی است. گفت قصد زیارت او کردم، او را دیدم خویشتن را از درختی آویخته و می‌گفت ای تن مساعدت کن با من به‌اطاعت وگرنه همچنین بدارمت تا از گرسنگی بمیری. گریه بر من افتاد، عابد متوجه من شد گفت این تن با من قرار نمی‌گیرد در اطاعت حق‌تعالی و با خلق آمیختن می‌خواهد. آنگاه گفت از من زاهدتر اگر خواهی ببین. چون برآمدم جوانی دیدم در صومعه‌ای نشسته و یک پای بیرون «صومعه» بریده و انداخته و کرمها بر آن جمع

---

۱. نفحات‌الانس، ص ۳۵.

شده نزدیک او رفتم و سلام کردم و احوال پرسیدم. گفت روزی در این «صومعه» نشسته بودم زنی بدینجا بگذشت دلم مایل او شد یک پای از صومعه بیرون نهادم آنگاه به‌خود آمدم و آن پای را بریدم! و اینجا نشسته‌ام تا چه پدید آید! اگر می‌خواهی مردی از مردان خدا را ببینی بر سر این کوه شو ذوالنون گوید: آن کوه بقدری بلند بود که نتوانستم به‌آنجا روم پس خبر او پرسیدم گفتند دیرگاهی است مردی در آن «صومعه» عبادت می‌کند[1]...

باید دانست اعتزال و گوشه‌نشینی نیز که ازجملهٔ سنن سران اولیه صوفیه[2] و همچنین متأخرین بوده از آداب رهبانیت و از عادات رهبانان دیرنشین محسوب می‌شده و در اسلام کاملاً مردود و مورد نکوهش قرار گرفته و برعکس چنانکه در بحثهای سابق دیدیم اسلام یک آیین اجتماعی است و فرد را عضو زنده‌ای از اجتماع می‌داند و از این نظر او را مسئول می‌شمارد.

و نیز موضوع دلق که این همه در اشعار و کتب صوفیه وارد شده و منظور از آن لباس مخصوص صوفیه است یعنی خرقه‌ای که روی همهٔ لباسها می‌پوشیده‌اند و ظاهراً پشمی بوده است و گاهی وصله‌دار (مرقع) و گاهی رنگ برنگ بوده (دلق ملمع) از لباسهای مخصوص اساقفه نسطوریان بوده و از خرقهٔ رهبانان تقلید شده که در قرون اولیه به‌رنگ سفید و بعدها سیاه‌رنگ و کبود بوده است[3].

و بطوری که در مباحث گذشتهٔ این کتاب گفتیم رهبانان مسیحی به‌اوراد و اذکار اهمیت خاصی قائل بودند و یک سلسله اسرار مکرر

۱. **زهد و تصوف**، ص ۱۵۵.
۲. چنانکه به نقل **تذکرة‌الاولیاء** ابراهیم ادهم نه سال در یک غاری به ریاضت اشتغال داشته.
۳. جلد دوم کتاب دکتر غنی، ص ۱۲.

مسئلهٔ اسم اعظم نیز درمیان عده‌ای از آنان که پیرو مکتب «گیوستی‌سیسم» بوده و به‌نام عرفای مسیحی نامیده می‌شدند رواج داشته است و همچنین مسئلهٔ عشق و محبت الهی هم در میان مسیحیان و رهبانان مزبور اهمیت فوق‌العاده داشت چنانکه در نوشته‌های بولس رسول نیز سابقهٔ آن دیده می‌شود ازجمله در یکی از رساله‌های خود می‌گوید: اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همهٔ علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم بحدی که کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ هستم[1].

ما اگر رنگ تصوف قرن دوم و سوم و گفتار صوفیان اولیه را بررسی کنیم. چگونگی نفوذ موضوعات مذکور را (با وجود عدم سابقهٔ آنها در اسلام) در مسلک نوظهور (تصوف) آن عصر کاملاً می‌یابیم.

البته همین موضوعات بود که بعدها تحت عوامل دیگر پخته‌تر و منظمتر گشته و اشکال و صور دیگری به‌خود گرفت و اصول اساسی تصوف را تشکیل داد.

تربیت در دامن مسیحیت

مطلب دیگری که در تأثیر و نفوذ آداب رهبانیت در ظهور مسلک و مرام متصوفه قرن دوم و تشکل آن اهمیت فراوانی دارد و باید در اینجا به‌آن توجه بیشتری مبذول داشت این است که عده‌ای از سران اولیه این مسلک در خانواده‌های مسیحی تربیت یافته و در محیط مسیحیت رشد یافته بودند و بعضی از آنان تا پایان عمر نیز در مراکز مهم رهبانیت بسر می‌برده‌اند و هم در آنجاها بدرود زندگی گفته‌اند چنانکه جنید که صوفیه وی را سیدالطایفه نامند پدر و مادر وی ترسا و مسیحی بوده و تربیت اولیه او در محیط مسیحیت بوده است.

---

۱. باب سیزدهم، رسالهٔ اول بقرنتیان.

و همچنین ذوالنون در مصر و ابوسلیمان دارانی و ابوهاشم صوفی در شام زندگی می‌کرده‌اند و نیز ابراهیم ادهم در شام می‌زیسته و هم در آنجا از دنیا رفته است. بعلاوه معمولاً جنبشهای اولیه تصوف ابتدا از بصره و شام آغاز شد و اولین خانقاه نیز در شام بنا گردید در صورتی که می‌دانیم عراق و شام و مصر از مراکز مهم رهبانیت و مسیحیت بوده است.

آیا تصوف زائیدهٔ نقشه‌خطرناک بیگانگان بود؟

البته بعضی‌ها خواسته‌اند این نفوذ و تأثیر را عمدی قلمداد نمایند و می‌گویند این بساط و فرقه‌بندی بر اثر سوءنظر مسیحیان که از توسعه و پیشرفت اسلام برآشفته بودند گسترده شد و ابتدا عده‌ای از تازه‌مسلمانها که سابقهٔ مسیحیت داشتند و همچنین مسلمانان قاصر و فاقد علم و تشخیص، بدان گرویدند و سپس دامنه‌اش وسیع و ریشه‌اش عمیق گردید و شواهدی نیز بر این ادعا می‌آورند ازجمله اینکه اولین خانقاه (که به‌منزلهٔ باشگاهی برای فرقهٔ متصوفه محسوب می‌شد) به‌دستور یک نفر امیر ترسائی بنا شد طرفداران این عقیده می‌گویند خطر این سوءقصد از همان ابتدا متوجه اسلام بوده است و حتی در زمان حیات پیغمبرا کرم(ص) نقشه و توطئهٔ خطرناکی تحت نظر امپراطور روم (دولت مسیحی آن عصر) کشیده شده بود که هدف آن متلاشی‌ساختن اساس اسلام و نابود کردن تمام مسلمین بود ولی داستان مسجد ضرار پرده از روی آن برداشت و وحی الهی پیغمبرا کرم(ص) و مسلمانان را از عواقب شوم آن مصون نمود و بدین وسیله توطئه عقیم ماند.

جریان این توطئه از این قرار بود که قبل از جنگ تبوک عده‌ای از منافقین مدینه با مرد راهبی بنام «ابوعامر» که پیش از اسلام در مدینه ریاست و بساط عریض و طویلی داشت بیعت می کنند و

او را برای ریاست در نظر می‌گیرند.

این مرد راهب که خیال ریاست مطلقه دینی و روحانی آن‌حدود را در سر می‌پرورانید پس از فتح مکه به‌طائف گریخته بود و چون اهل طائف به‌اسلام می‌گروند ناگزیر به‌سوی شام پیش امپراتور روم‌می‌شتابد و از آنجا به‌منافقین پیام می‌فرستد که آمادهٔ کار باشند و بدین منظور مسجدی بنا کنند و بزودی وی به کمک امپراتور روم و سپاهیان او به‌آنها خواهد پیوست و تابساط محمد(ص) را در مدینه از میان‌بردارند.

از این‌رو منافقین نیز نقشهٔ توطئه را بدین ترتیب طرح می کنند که ابتدا برای اینکه در اجتماعات و صفوف مسلمین شرکت نکنند و جبههٔ خود را در صف مقابلی مستقل سازند مسجدی بنا کنند و آنجا را مرکز اجتماع و فعالیتهای خود قرار دهند و هنگامی که پیغمبر(ص) از مدینه بمنظور جنگ تبوک خارج می‌شود آنها تعلیل بورزند و در غیاب پیغمبر(ص) مدینه را متصرف شده بدین ترتیب مدینه را از دست مسلمین خارج سازند و آنگاه...

این بود که عده‌ای از آنان نزد پیغمبر(ص) می‌آیند و از دوری راه مسجد مدینه شکایت می کنند و از حضرت تقاضا می‌نمایند که اجازه بدهد آنان مسجدی درمحل خودشان برای شبهای بارانی و برای بیماران و پیرمردان بسازند و بدین ترتیب اولین مرحلهٔ توطئه به‌مورد اجرا گذاشته می‌شود و مسجد معروف ضرار بنا می‌گردد و منافقین برای تحکیم موقعیت مسجد از پیغمبر(ص) درخواست می کنند که در آنجا اقامهٔ جماعت فرماید ولی حضرت این کار را به‌بعد از مراجعت از جنگ موکول می‌سازد و به‌بهانهٔ اینکه جنگ تبوک در پیش است از آن خودداری می کند[1].

---

۱. انما یستأذنک الذین لا یؤمنون بالله والیوم‌الآخر و ارتابت قلوبهم فهم فی ←

در اینجا موقع اجرای قسمت حساس توطئه فرامی‌رسد و پیغمبر-اکرم(ص) بسیج عمومی را برای جنگ با روم (تبوک) اعلام می‌کند ولی منافقین طبق نقشهٔ قبلی تعلل می‌ورزند تا بقیهٔ نقشهٔ شوم خود را اجرا کنند.

ولی خوشبختانه با نزول قسمتی از آیات سورهٔ برائت[1] پرده از روی توطئه برداشته می‌شود و پیغمبر(ص) از موضوع اطلاع پیدا نمود و بمنظور خنثی کردن آن علی(ع) را در مدینه بجای خود گماشت منافقین دست به‌تبلیغات زده و شایعات تحریک‌آمیزی درباره ماندن علی(ع) در مدینه و هجوم پادشاه دومة‌الجندل و قدرت امپراتور روم و سپاهیان وی براه انداختند ولی تمام نقشه‌ها و فعالیتهای آنان نقش بر-آب شده و خداوند در چند آیه مقاصد شوم آنان را برملا ساخت و بسختی آنان را مورد نکوهش قرار داد و پیغمبر(ص) پس از مراجعت از تبوک نیز دستور داد مسجد نامبرده را آتش زدند و آن را به کلی نابود و ویران نمودند و بصورت مزبله‌اش درآوردند[2].

در این زمینه شواهد دیگری نیز برای اثبات این مطلب که تصوف زائیده سوءقصد مسیحیان بوده است آورده‌اند که ما در اینجا بمنظور اختصار از نقل همه آنها خودداری کردیم.

→ ریبهم یترددون ولوارادوا الخروج لا عدواله عدة ولکن کرداللہ انبعاثهم فثبطهم و قیل اقعدوا مع القاعدین لوخرجوا فیکم مازادوکم الاخبالا ولا وضعوا خلالکم یبغونکم الفتنة و فیکم سماعون لهم والله علیم بالظالمین.
توبه: ۴۵-۴۷.

۱. تفسیر مجمع البیان، ج ۵، ص ۷۳. و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۶۱ و تفسیر المیزان، ج ۹.

۲. والذین اتخذوا مسجداً ضرارا وکفراً و تفریقاً بین المؤمنین وارصادا لمن حارب‌الله و رسوله من قبل ولیحلفن ان اردنا الاالحسنی والله یشهدانهم لکاذبون.
توبه: ۱۰۷

ولی در هر صورت ارتباط و نفوذ رهبانیت و تأثیر آن در تشکل تصوف همانطوری که مشاهده شد بهیچوجه قابل انکار نیست و این مطلب یک حقیقت تاریخی محسوب می‌شود.

نقش آراء هندی، در تکوین و تحول تصوف در اسلام

در قسمت اول کتاب ضمن بررسی تاریخ تصوف در قرون ماقبل اسلام این مطلب معلوم گردید که رژیم درویش‌منشی و افکار صوفیانه در هند ریشه‌های عمیقی داشته و سرزمین تاریخی هند سالیان دراز پیش از اسلام به‌مقتضای اوضاع و احوال و عقاید مختلف آن محیط یکی از مراکز مهم صوفیگری بوده است بطوری که ما از آن سرزمین بعنوان «زادگاه تصوف» یاد نمودیم و نیز گفتیم افکار و آداب تصوف اسلامی به‌اندازه‌ای با آراء و تعالیم هندی تشابه دارد که بعضیها گمان برده‌اند اساس و نفوذ تصوف در اسلام فقط از هند بوده است.

اکنون باید در اینجا طبق شواهد تاریخی میزان ارتباط افکار و آراء هندی را با پیدایش تصوف و تحولات اولیه آن در اسلام بررسی نموده و آن قسمت از تعلیمات و آدابی را که از مذاهب و مکاتب و رژیمهای صوفیانهٔ هندی در تکوین تصوف (به‌اصطلاح اسلامی) به کار رفته است مورد مطالعه قرار دهیم.

مطالعهٔ تاریخ اسلام نشان می‌دهد که از عصر حکومت بنی امیه که قلمرو اسلام از سند گذشته تا سرحدات چین گسترش یافته بود، مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و مللی که تحت حکومت مسلمین درآمده بودند و ازجمله هندیها برقرار شده و اختلاط و

تردد و ارتباط بین آنها دائر گردید.

پیداست اینگونه‌مناسبات و رفت‌وآمدها واختلاط‌ها همانطوری که که در افکار هندیها تأثیر بسزائی بخشید و جماعت زیادی از هندیها و سایر ملل به‌آیین اسلام گرویدند.

همچنین تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی‌مآبانه مذاهب هندی نیز بطور متقابل نمی‌توانست در افکار مسلمانان بدون تأثیر باشد مخصوصاً اینکه یک سلسله جریانات و اتفاقاتی رخ داد که این ارتباط و نفوذ فکری را به‌میزان فوق‌العاده‌ای قوت بخشید.

از آن جمله نقل کتب و آثار هندی بود که از قرن دوم به‌بعد با کوشش فراوانی آغاز گردید و قسمتی از آداب و معارف مذاهب هندی و بودائی توسط جمعی از مترجمین به‌عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمین قرار گرفت.

ازجمله مترجمین کتب هندی می‌توان «منکه هندی» و «ابن دهن هندی» و همچنین کتابهائی که در زمینه آداب و معارف مذهبی و عقاید و سلوک هندیان در آن عصر ترجمه شد کتابهای: **سند بادالکبیر، سند بادالصغیر، کتاب ادب‌الهند و الصین کتاب‌الهند فی قصة هبوط آدم، کتاب طرق، کتاب حدود منطق‌الهند، کتاب ملک‌الهند القتال والسباح، کتاب بیدبا.**

و نیز دو کتاب **بوذاسف** و **بوذاسف وبلوهر** را نام برد.

آنچه در این میان باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد دو کتاب اخیر است که در حقیقت توصیف و تشریح یک روش زندگی صوفیانه و تابلوی از رژیم ترک دنیا و فلسفه و فقر و فنا بوده.

و دیگر کتاب بد است که ابن ندیم آن را در کتاب **الفهرست** خود آورده و گفته می‌شود که نام کتاب در اصل کتاب‌البدا بوده است.

در هرحال این کتاب نیز به‌نوبهٔ خود شرح زندگانی «بودا» حکیم و پیشوای مرتاض معروف هندیان و نیز مطالبی از صوفیگری مذاهب

هندی را دربرداشته و مسائل مربوط به‌تعالیم و طرز زندگی و ریاضت‌کشی و سلوک بودا را تعلیم و شرح می‌داده است چنانکه آثار این نوع مطالب در کتب اسلامی نیز دیده می‌شود و مرحوم شیخ صدوق در **اکمال‌الدین و اتمام‌النعمة** و مرحوم مجلسی در جلد هفدهم **بحارالانوار** ودربعضی دیگر از تألیفاتش داستان مفصلی تحت عنوان **بوذاسف و بلوهر** که شباهت زیادی با داستان بودا دارد نقل کرده‌اند و در کتب صوفیه نیز بصورت شرح حال یکی از مشایخ اولیه تصوف منعکس شده است.

و در ضمن نباید از نظر دور داشت که از قرن دوم هجری تعداد زیادی از مرتاضین بودائی و جوکیهای تارک دنیا و دوره‌گرد هندی در ممالک اسلامی مخصوصاً شام و عراق پراکنده بودند که حکایاتی از آنها در کتب قدیم اسلامی باقی مانده است.

چنانکه جاحظ در **الحیوان** دربارهٔ این راهبها و دوره‌گردها می‌گوید: به‌تجربه رسیده است که این راهبها و گداها همواره دو بدو اقدام به‌سیاحت می‌کنند بطوری که هر وقت یکی از آنها دیده شود پیدا کردن رفیق او در آن نزدیکیها خیلی آسان است و عادت آنها این است که دو شب متوالی در یکجا نمی‌مانند آنگاه حکایاتی از وضع زندگی درویشی آنها نقل می‌کند[1].

گرچه جاحظ این سیاحان را به‌نام «راهبهای زندیق» یاد می‌کند که معمولاً بر پیروان مانی اطلاق می‌شده ولی احتمال قوی می‌رود که این نام به‌جهت شباهت تامی که در بین کلیه مرتاضین سادوئی و راهبهای بودائی و دراویش جوکی هندی و دوره‌گردهای مانوی بوده بر همهٔ آنها اطلاق شده است. بعلاوه مانویت از مکاتب و تعالیم هندی بهرهٔ کافی برده و روش مانویان دوره‌گرد در حقیقت از هند سرچشمه گرفته است.

---

۱. **الحیوان**، ج ۴، ص ۱۴۷.

از این رو اگر سیاحانی که جاحظ از آنها یاد می کند از مرتاضین بودائی و جوکی و سادوهای دوره‌گرد هندی نباشند مسلماً از آنهائی هستند که حامل آراء و آثار زهد و ترک دنیای تعالیم هند و پیرو طرز زندگی مرتاضین دوره‌گرد هندی بوده‌اند.

بعلاوه در نیمهٔ اول قرن دوم هجری مخصوصاً عصر بنی‌العباس که مجالس مناظره و محافل مخصوص عقاید و مذاهب برگزار می‌شد و ارباب مذاهب و پیروان ادیان متنوع در آن گرد هم می‌آمدند وآزادانه به‌بحث و مناظره و اظهار عقاید خود می‌پرداختند عده‌ای از پیروان مذاهب هندی و بودائی نیز در آن میان شرکت می کردند[1].

از رویهمرفتهٔ این شواهد و قرائن به‌دست می‌آید که بطور مسلم آراء و تعالیم مذاهب هندی در محیط اسلامی و در میان مسلمین انعکاس و نفوذ داشته است و از طرفی هم، چون این موضوع درست مقارن با اولین جنبشهای صوفیگری در اسلام بوده و نیز در تکوین طریقهٔ تصوف (نوظهور) یک سلسله مطالب کاملاً مشابهی با آراء و عقاید و آداب هندی (بدون اینکه سابقه اسلامی داشته باشد) دیده می‌شود با در نظر گرفتن مجموع این مقدمات هیچگونه جای تردید باقی نمی‌ماند که طرز تفکر هندی تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه‌ای در انعقاد و نمو نطفهٔ تصوف در اسلام داشته و مطالب متشابه در تصوف از همان منابع هندی اقتباس شده است.

گذشته از شواهد و قرائن تاریخی مذکور این نکته درخور تأمل و دقت است که عده‌ای از مشایخ طبقهٔ اول صوفیه[2] از بلخ هستند

---

۱. زهد و تصوف در اسلام، ص ۶۷.

۱. از آن جمله فضیل‌بن عیاض (متوفای ۱۸۷) و ابراهیم شماس و فتح‌بن‌شحزف (متوفای سال ۲۷۳) و شقیق بلخی (متوفای ۱۷۴)[1] و داودبلخی و احمدبن خضرویه (متوفای ۲۰۴) و ابوحفص حداد و ابومحمد حداد را می‌توان نام برد.

و قسمت عمدهٔ انتشار تصوف و رونق آن در همان نواحی بلخ و خراسان بوده است و مسئله «فناءفی‌الله» در میان صوفیهٔ این نواحی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر رواج بیشتری داشته و ابراهیم ادهم که در کتب صوفیه برای او شرح حالی مشابه شرح حال بودا نوشته شده اصلاً از بلخ بوده و یک امیرزادهٔ بلخی می‌باشد تا آنجا که سری سقطی استاد جنید بغدادی گوید: مرا به هرات استادی است که فرائض نماز را من به‌وی آموزم اما علم توحید، او مرا تلقین می کند و نیز گوید تا این علم در خراسان بجای بود همه‌جای بود چون آنجا برسد (یعنی از آنجا رخت بربندد) هیچ جای نیابی[1].

ابوعلی‌سندی هم که استاد بایزید بسطامی است و وی در حقش گوید: که من از بوعلی علم فنا در توحید می‌آموختم و ابوعلی از من الحمدوقل هوالله[2]. از اهالی سند و نواحی بخارا و نزدیکیهای هند است.

در اینجا برای اینکه درست سر این نکتهٔ مهم روشن شود لازم است به‌این حقیقت تاریخی توجه داشت که «از سالهای پیش از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه ها و پرستشگاههای معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودائی بلخ بسیار مشهور بوده است»[3].

این مطلب کاملاً استنتاجی را که ما از شواهد تاریخی سابق‌الذکر نمودیم تثبیت و تقویت می کند و خود به‌تنهائی شاهد قابل اطمینانی برنفوذ تعالیم بودائی و هندی در تکوین و رواج و تحول اولیه تصوف در اسلام محسوب می‌شود.

---

۱. نفحات‌الانس، ص ۳۵.
۲. همان منبع، ص ۵۷.
۳. قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص ۱۵۷.

یکی از اساتید معاصر دانشگاه تهران در این باره می‌نویسد: در تصوفی که در بلخ و خراسان و نواحی شمال شرقی ایران شیوع داشت بیش‌از همه چیزی افکار مانوی و بودائی مؤثر بود و این تأثیر به اندازه‌ای آشکار است که حتی گاهی تعبیرهای صوفیه ایران عیناً مانند تعبیرهای مانویان و بیشتر تقلید از تعبیرهای بودائیان در موضوع فصل و وصل و ترك و تجرید و توحید و فنا و استقامت و توکل و تفویض و تسلیم و صبر و رضا و شکر و ایثار و فقر و محبت و شوق و مکاشفه و مشاهده و معاینه و قبض‌و بسط و اتصال و انفصال و جمع و تفرید[1] است. از زمان ساسانیان جمع کثیری از مردم تخارستان و بلخ به‌آیین بودائی گرویده بودند.

هنوز آثار بودائیان آن زمان در بلخ و بامیان باقی است و از جمله عقاید مانوی که در تصوف ایران آشکار است اعتقاد به‌نور و ظلمت است و قائل بودن به‌درجات پیشوایان از اوتاد واقطاب وابدال و هفت وادی سیر و سلوك و صفای باطن و ظاهر و تعلیمات فتوت و جوانمردی که از آغاز ظهور تصوف در ایران همواره تابع تصوف بوده و همهٔ مشایخ ایران تصوف را وسیلهٔ ارشاد خواص و فتوت را وسیلهٔ ارشاد عوام می‌دانسته‌اند و بسیاری از ایشان فتوت را نامهائی به‌نظم و نثر فارسی و عربی پرداخته‌اند[1].

نکتهٔ مهم دیگری که در اینجا باید بدان توجه داشت موضوع مسافرت حسین بن منصور حلاج به هندوستان است[2] که پس‌از مراجعت

---

۱. مجله آینده، شماره ۴۲-۴۱.
۲. شیخ عطار در تذکرةالاولیاء ضمن نقل داستانی به‌این مسافرت اشاره می‌کند آنجا که می‌نویسد: یک‌بار شیخ عبدالله تروغبدی (یکی از مشایخ صوفیه ساکن طوس) با اصحاب خویش به‌سفره نشسته بود به‌نان خوردن، منصور حلاج ازکشمیر (هند) می‌آمد قبائی سیاه پوشیده و دوسگ در دست، شیخ ←

از آنجا در صوفیگری غوغائی بپا کرد و در آن تحولی ایجاد نمود شیخ ابوسعیدابوالخیر در وصفش گوید: حلاج در علو حال است و در عهد وی در مشرق‌ومغرب کس چون او نبوده[1] و در کتاب **کشف‌المحجوب** گوید: جمله متأخران او را قبول کرده‌اند[2]. حلاج از مسافرت خود مطالب و افکاری را به‌ارمغان آورد و آنها را درتألیفات خود گنجانید. ابن‌ندیم در **الفهرست** چهل‌وشش کتاب از تصنیفات حلاج را با نام ضبط کرده که از جمله کتاب «علم‌البقاء و الفناء» و «کتاب‌الیقین» و کتاب «التوحید» و کتاب «طاسین‌الازل» می‌باشد.

شعار فقر

در مباحث گذشته ضمن مقایسهٔ روش عملی صوفیگری با سیرهٔ اسلامی گفتیم با وجود اینکه فقر اختیاری از نظر اسلام مذموم شمرده شده بود صوفیه به‌آن اهمیت زیاد قائل شدند و آن را برای خود و مسلک و طریقهٔ خود امتیاز و شعار مقدس! می‌دانند ولی با توجه‌به آنچه در بیان صوفیگری در هند و شعار فقر از نظر تعالیم هندی وفقرا و مرتاضین بودائی و هندی گذشت می‌توان گفت که موضوع فقر نیز درکادرصوفیگری اسلام جنبهٔ تقلید و اقتباس ازفقر هندی دارد.

البته نباید از نظر دور داشت که شعارفقر نه تنها در تعالیم و

اصحاب را گفت جوانی بدین صفت می‌آید و به‌استقبال می‌باید رفت که کار او عظیم است اصحاب برفتند و او را دیدند می‌آمد و دو سگ سیاه بر دست همچنان روی به‌شیخ نهاد شیخ او را بدید جای خویش بدو داد تا درآمد و سگان را با خود درسفره نشاند...

و نیز شیخ‌عطار ضمن شرح حال حلاج از مسافرت وی به‌هندوستان و چین سخن گفته است.

۱. همان منبع، ص ۱۵۰.

۲. **نفحات‌الانس**، ص ۱۵۱.

سیرهٔ اسلام سابقه نداشت بلکه اصولاً در جنبشهای اولیه صوفیگری نیز سخنی از آن در میان متصوفه نبود و از اواخر قرن دوم واوایل قرن سوم هجری مقارن باانتشار تعداد زیادی از فقرا و مرتاضین دوره‌گرد هندی در گوشه‌و کنار ممالک اسلامی در میان سران صوفیه مورد توجه قرار گرفته و از آن گفتگو به‌عمل آمد.

و هم‌اکنون در هند صوفیگران و مرتاضین هندی به‌نام فقرانامیده می‌شوند و شعار آنان «فقر» است چنانکه در میان صوفیه نیز همواره عنوان و شعار فقر مرادف با تصوف و همراه با عناوین و اسامی سلسله‌ها گفته می‌شود.

البته موضوع «فقر» در تصوف به‌تدریج با مطالب عرفانی نیز آمیخته شده و مشایخ صوفیه بعضاً از آن به‌معنی فنا و فقدان انانیت و خودی نیز تعبیر نموده‌اند و آن را حقیقت فقر شمرده‌اند.

شیخ ابوعبدالله حفیف متوفای سال ۳۳۱ هجری گوید: الفقرعدم الاملاك و الخروج عن‌احکام الصفات. (فقر آن است که هیچ تملکی نباشد و شخص از احکام صفات خودی بیرون شود).

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** نقل می‌کند: از بوعبدالله‌بن‌الجلا پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقرگردد؟ گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند.

جلال‌الدین رومی (**مثنوی**) گوید:

چون فناش از فقر پیرایه شود　　　او محمد وار بی‌سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد　　　چون‌زبانه شمع اوبی‌سایه شد

دیانای بودائیان و مراقبهٔ صوفیان

از جمله آداب سلوك در تعالیم بودائی و هندی «دیانا» است که بمعنی در خود فرورفتن و سر به‌جیب تفکر شدن و تمرین سیرمعنوی

نمودن است تا بدین وسیله روح سالک به‌روح کلی اتصال یابد.

این موضوع از قرن سوم هجری به‌بعد در کادر صوفیگری اسلام نیز پیدا شد و از جمله آداب صوفیگری و سلوك طریقت گردید بطوری که صوفیان به‌آن اهمیت زیاد قائل شده و بدان مواظبت می‌نمودند.

چنانکه از شرح حال قدمای مشایخ صوفیه (از قرن‌سوم به‌بعد) برمی‌آید آنها ضمن ریاضتها و سیر سلوك خود مدتها در خلوت به مراقبت می‌نشستند و ساعتها به‌حالت تفکر در خود فرو رفته و به اصطلاح خودشان از خود بی‌خود می‌شدند.

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** از شبلی نقل می کند که: پیش نوری شدم او را دیدم به‌مراقبت نشسته که موئی برتن او حرکت نمی‌کرد گفتم مراقبتی چنین نیکو ازکه آموختی گفت از گربه‌ای که برسوراخ موش بود و او از من بسیار ساکن‌تر بود!

و نیز نقل می‌کند: شیخ کبیر ابوعبدالله محمدبن‌حنیف گفته یکبار شنیدم که در مصر پیری و جوانی به‌مراقبت نشسته‌اند، بردوام آنجا رفتم دو شخص را دیدم روی به‌قبله کرده سه‌بار سلام کردم جواب ندادند. گفتم به‌خدای برشما که سلام مرا جواب دهید آن جوان سر برآورد و گفت یابن حنیف دنیا اندك است وازاین اندك‌اندکی مانده است از این اندك نصیب بسیار بستان یابن‌حنیف مگر فارغی که به سلام ما می‌پردازی این بگفت و سر فرو برد و من گرسنه و تشنه بودم گرسنگی را فراموش کردم همگی من ایشان گرفتند توقف کردم...

از اینگونه داستانها در شرح حال سران صوفیه زیاد دیده می‌شود که کاملاً شبیه همان حالت «دیانت» مرتاضین بودائی و هندی‌است.

و همانطوری که این حالت در سلوك بودائی و هندی تمرین سیر معنوی و بمنظور رسیدن و اتصال به‌روح کلی است در تصوف نیز منظور از آن این است که سالك از این راه تمرین بیخودی کند و به

مرحلهٔ فنا و مشاهدهٔ حق نائل آید.

احمدبن‌عطا یکی از قدمای مشایخ صوفیه (معاصر جنیدو ابوسعید خراز) گوید: خیرکم من راقب‌الحق بالحق فی‌فناء مادون‌الحق. (بهترین شما آنکس است که مراقبه حق کند بوسیله حق از راه استهلاك و فناء غیراز حق)[1].

و نیز از وی پرسیدند بهترین اطاعتها چیست گفت: ملاحظةالحق علی دوام‌الاوقات[2].

بزرگی پیش با یزید رفت او را دید سر به‌گریبان فکرت فرو برده چون سربرآورد گفت ای شیخ چه کردی گفت سر به‌فنای خود فرو بردم و به‌بقای حق برآوردم[3].

عیسی بسطامی گوید: سیزده‌سال با شیخ صحبت داشتم (منظور شیخ بایزید بسطامی است) که از شیخ سخنی نشنیدم عادتش چنان بودی سربر زانو نهادی چون سر برآوردی آهی بکردی و دیگر باره برآن حالت بازشدی[4].

البته مراقبت و فکر بعدها در تصوف به‌این صورت انجام می‌گرفت که صوفی لفظ «الله» را در دل می‌گیرد و با قلم خیال نقش آن را روی صفحهٔ دل یا در توی تجاویف دل و سینه و یا دل مجرد (روح‌و جان) می‌نویسد و آنگاه با چشم دل در آن نگاه می‌کند بطوری که تمام فکرش در آن تمرکز یابد و مدتی به‌همین حالت سر به‌گریبان درسکوت و سکون فرو می‌رود[5].

---

۱. اللمع فی‌التصوف
۲. نفحات‌الانس، ص ۱۴۲.
۳. تذکرة‌الاولیاء، ص ۱۴۶
۴. همان منبع، ص ۱۳۴.
۵. استوارنامه، ص ۱۹۴.

ولی آنچه بیشتر در میان متأخرین صوفیه متداول است به‌این ترتیب است، که مرید صورت خیالی قطب را در صفحه دل و یا در فضای سینه و یا در روح خود نقش می‌کند و مدتی سر به‌زانو در آن صورت مستغرق می‌شود[1].

ناگفته نماند که «مراقبت و تفکر» صوفیان اغلب با ذکر خفی نیز همراه است موضوع ذکر خفی در تصوف داستان مفصلی دارد که اکنون جای تفصیل آن نیست، ولی اجمالاً باید دانست که درصوفیگری هرمریدی برطبق اجازه و دستور قطب و مرشد یک نوع ذکر مخصوص قلبی دارد که باید آن را با هیئت و حرکات مخصوصی چندین بار (که تعداد آن هم از اسرار و رموزات شمرده می‌شود) تکرار نماید و در موقع اشتغال به‌ذکر قلبی (خفی) در هریک بار که به‌زبان خیال ذکر را می‌گوید یک‌بار به‌چشم خیال به‌آن صورت نظر کند و آن ذکرقلبی را در حقیقت نام همان صورت خیالی (قطب) بداند مثلاً اگر ذکر قلبی «الله» باشد آن را اسم همان صورت بشمارد و اگر «هو» و یا «هوالله» است مرجع ضمیر «هو» را در نظر وی همان صورت باشد[2]!!!

صوفیان موضوع در نظر گرفتن صورت قطب را توسعهٔ زیادی داده حتی در عبادات و فرائض نیز برای مرید ضروری دانسته‌اند.

حاج زین‌العابدین شیروانی ملقب به «مستعلیشاه» در کتاب ریاض‌السیاحه می‌نویسد: پس در این حال باید که سالک در مجمع واحوال و افعال و اقوال از مراقبه صورت مرشد غافل نشود درهنگام ذکر و ورد و طاعت و خدمت از وجه شیخ خود ذاهل نگردد تا آنکه سالک را از کشمکش خیال و اضطراب باز دارد[3].

---

۱. همان منبع، ص ۱۹۸.
۲. ایضاً، ص ۱۹۹.
۳. ریاض‌السیاحه، چاپ جدید، ص ۳۷۱.

ضمناً باید دانست اذکار و اوراد مخصوص دسته‌جمعی که سابقاً در میان صوفیه متداول بوده و در بعضی از سلسله‌های فعلی نیز رواج دارد نیز مانند فکر و مراقبت و اذکار قلبی در تعالیم هندی سابقهٔ ممتد دارد بطوری که اکنون هم حلقه‌های اوراد و اذکار فقرا و مرتاضین بودائی و هندی به‌اشکال و هیئتهای مخصوص در تکایا (که بمنزله خانقاه صوفیه است و جنگلهای هندوستان دائر و رایج است و از جمله آداب سلوك آنها محسوب می‌شود.

کیوان قزوینی ملقب به «منصور علیشاه» در **استوارنامه** خود دربارهٔ معنی ذکر جلی دسته‌جمعی می‌نویسد: لفظی یا فرازی را جمعی حلقه زنند و بلند بگویند پی‌درپی به‌اندازهٔ خستگی و کم کم بلندتر کنند بعد برخیزند و کمر یکدیگر را بگیرند و در گفتن خم شوند تا حد رکوع و دیگری را به‌حلقهٔ خود نپذیرند مگر نادر که شخص مهمی باشد (سپس داستان زیر را نقل می کند) چنانکه شبی این ناچیز (کیوان) در مسجد بمبئی سحر بود که وارد برآنها شده کنار ایستادم با حال گریه و تذلل، همانکه فهمیدند جای برای من باز کردند و از دوطرف دست مرا گرفته کشیدند میان حلقه و کمر مرا گرفتند، من هم کمر یکی را گرفتم‌ولی نعره‌ای‌زدم و افتادم و غلتیدم تا وسط حلقه و غش کردم تاآنکه عمل آنها ختم شد[1]...

مستشرق معروف فون کرمر معتقد است «ذکر» که که با شکل و هیئت مخصوصی درمیان صوفیه ادا می‌شده در اصل از عادات هندی است، و همچنین به‌عقیدهٔ او بکار بردن تسبیح برای شمردن ذکر و ورد اصلاً هندی است و در ابتدا در ممالك شرق اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ پیدا شده و بعد شایع شده است[2].

---

۱. **استوارنامه**، ص ۲۰۷-۲۰۶.
۲. جلد دوم کتاب دکترغنی، ص ۱۶۶.

البته باید دانست «مراقبت» غیر از معنای مذکور یک معنی سادهٔ اخلاقی نیز دارد که در احادیث اسلامی نیز وارد شده است و آن عبارت از این است که انسان همواره خدا را ناظر اعمال خویش بداند و دائم مراقب اعمال و احوال خود باشد.

و همچنین دربارهٔ ارزش «تفکر» هم آیات متعدد و روایات زیادی هست که بطور صریح امر به‌تعقل و تفکر و تدبر نموده و حتی برای آن ارزشی بالاتر از ارزش عبادت قائل شده‌است.

ولی منظور از این تفکر و تدبر در منطق کتاب و سنت اسلام دو چیز است:

۱. تفکر دربارهٔ صلاح و فساد خود و عواقب امور و اعتبار و اخذ پند از گذشته‌ها و بالاخره تأمین آنچه که سرانجام مایه سعادت زندگی در دو جهان گردد.

۲. تدبر و تفکر در آثار خلقت و آیات و دلائل توحید و اسرار و چگونگی نظام آفرینش و دقایق توحیدی سازمان موجودات و جهان هستی.

چنانکه «ذکر» هم در اسلام طبق آیات قرآنی و روایات متعدد به‌دو معنی وارد شده:

۱. همواره در یاد خدا بودن به‌دل و قلب.

۲. تسبیح و تقدیس خداوند به‌زبان.

بدیهی است تعالیم اسلام را در زمینه‌های فوق نمی‌توان ریشه و منشأ گفتارها و کردارهای سابق‌الذکر صوفیه محسوب داشت زیرا جز شباهت اسمی هیچگونه ارتباط و مناسبتی در میان نیست در صورتی که چنانکه گذشت تعالیم و آداب صوفیان در اینگونه موارد کاملاً با تعلیمات و آداب بودائی و هندی تطابق و توافق دارد.

نهایت چیزی که در اینجا دربارهٔ مناسبت «مراقبت» و «فکر» و

«ذکر» صوفیه با تعالیم اسلامی می‌توان گفت این است که چون صوفیان اولیه براثر تعلیم اسلام نسبت به‌موضوعات مذکور اهمیت زیاد قائل بودند به همین جهت مانند امر «زهد» به‌تند روی دچار شده و با اطلاع از آراء و آداب مشابه بودائی و هندی بدانها تمایل نموده‌اند.

خرقه‌پوشی

از جمله آداب ورسوم فقرا و مرتاضین هندی که در صوفیگری اسلام اهمیت فوق‌العاده پیدا کرده است موضوع خرقه پوشیدن است که در میان هندیان علامت فقرو انزوا و ریاضت کشی محسوب می‌شده چنانکه در میان صوفیان نیز علامت انتصاب به‌ارشاد و سند و رمز فقر و صوفیگری شمرده می‌شود.

البته خرقه پوشی در تصوف به‌این معنی غیراز آن پشمینه‌پوشی است، که گفتیم متصوفه اولیه آن را از رهبانیت اخذ نموده‌اند و اصولاً خرقه‌پوشی بمعنی خاص بیشتر از اواخر قرن‌سوم به‌بعد در میان صوفیه رایج شده و در حقیقت می‌توان گفت که همان زی پشمینه‌پوشی بوده که پس‌از مدتی براثر نفوذ آداب‌ورسوم هندی بصورت خاص خرقه‌پوشی درآمده است.

بطوری که از سخنان طبقهٔ دوم صوفیه برمی‌آید آنها به‌مرقع نیز خرقه می‌گفته‌اند ولی ما درسابق گفتیم که مرقع از جمله آداب صومعه‌نشینان مسیحی و رهبانان بوده که به‌تقلید در صوفیگری نیز وارد شده است.

شیخ عطار نقل می کند که جنید جامه به‌رسم علما پوشیدی اصحاب گفتند چه باشد اگر برای خاطر اصحاب «مرقع» در پوشی؟! گفت، اگر بدانمی که به‌مرقع کاری برآمدی از آهن و آتش لباس سازمی

و در پوشمی ولکن به هرساعت در باطن ما ندا می کنند که «لیس الاعتبار بالخرقة انماالاعتبار بالحرقة[1]» (یعنی اعتبار به خرقه نیست آنچه معتبر و مهم است سوز دل است).

چنانکه ملاحظه می‌شود خرقه در گفتار جنید به همان مرقع‌پوشی که در صوفیان طبقهٔ دوم متداول بوده و در اصل از آداب رهبانیت محسوب می‌شده اطلاق شده‌است ولی در هرصورت خرقه و خرقه‌پوشی بعدها اهمیت بیشتری به‌خود گرفته و چنانکه اشاره شد رمز صوفیگری و نشانه و گواه برنیل به‌منصب ارشاد و کمال گردیده و رواج بیشتر این نوع خرقه‌پوشی چنانکه از کتب تذکره صوفیه بر-می‌آید از اواخر قرن‌سوم به‌بعد و در میان صوفیان نیشابور و خراسان (طوس) بوده است.

و این خود همانطوری که در سابق گفته شد شاهد دیگری برای نفوذ آداب هندی در این مورد محسوب می‌شود زیرا چنانکه گفتیم از سالیان دراز قبل از اسلام تعالیم و آداب‌ورسوم هندی وبودائی در شرق ایران رواج کامل داشته است.

فن درمر مستشرق معروف نیز خرقه پوشیدن را از رسوم هندی شمرده و از جمله عناصری دانسته که تصوف اسلامی از عادات و افکار هندی اخذ نموده است.

اما خود صوفیه معتقدند که هر کدام از مشایخ خرقه از دست پیر مرشد خود پوشیده و نسبت این خرقه‌پوشی را تا پیغمبر اسلام می‌رسانند و می‌گویند آن حضرت نیز از جبرئیل و جبرئیل از خدا خرقه پوشیده است[2].

ولی پیداست که اینگونه مطالب و ادعاها بعدها در تصوف

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۳، ج ۲، ص ۱۰.
۲. ریاض‌السیاحه، ص ۳۳۶ و سایر کتب صوفیه.

پیدا شده و هیچگونه مدرك و حتی شاهد تاریخی نیز برای آن از تاریخ و تذکره‌های صوفیه نمی‌توان یافت و تنها چیزی که در این‌باره از تذکره‌های صوفیه برمی‌آید این است که این رسم (خرقه‌پوشی) از اواخر قرن سوم که کادر صوفیگری دارای تشکیلات حزبی منظم و مرتب گردید بعنوان علامت و نسبت ارشاد و صوفیگری متداول شد درصورتی که بیشتر از آن جز پشمینه‌پوشی و مرقع‌پوشی چیز دیگری درمیان نبوده است، توضیحات بیشتر این موضوع در جای خود خواهد آمد.

ریاضت‌کشی و خانه‌بدوشی

در میان تعالیم بودائی و هندی آنچه بیشتر اهمیت دارد و درحقیقت محور اساسی و مقصد سیر و سلوك محسوب می‌شود عبارت از کشتن نفس و خاموش نمودن آتش شهوات و تمایلات نفسانی و هوی و هوس می‌باشد. سالك و مرتاض بودائی و هندی بمنظور رسیدن به‌این مقام باید خود را با انواع مجاهدات و ریاضتهای شاقه و طاقت‌فرسا تأدیب کند تا بتواند بدین‌وسیله به «نیروانا» نائل آید.

با ملاحظهٔ گفتار و رویه صوفیان اولیه معلوم می‌شود که موضوع مخالفت با نفس و میراندن و ترویض آن که منبع شرور و هوی و هوسها و شهوات و عامل شیطانی، دروجود انسان شناخته شده تا چه اندازه فکر آنان را به‌خود مشغول ساخته و تا چه حد سالکین و مشایخ اولیه صوفیه در این راه مبالغه و اهتمام به‌خرج می‌داده‌اند، چنانکه قسمتی از داستانهائی که درگذشته از صوفیان اولیه نقل کردیم نمونه و نمودار این مبالغه و تندروی تواند بود.

البته درمیان صوفیان خراسانی و شرق ایران این موضوع شدت بیشتری داشته است، بایزید بسطامی گوید: دوازده سال آهنگر نفس

خود بودم و در کورهٔ ریاضت می‌نهادم و به‌آتش مجاهده می‌تافتم و بر سندان مذمت می‌نهادم و پتک ملامت بر او می‌زدم تا از نفس خویش آئینه کردم پنج سال آئینهٔ خود بودم به انواع عبادت و طاعت آن آئینه می‌زدودم، پس یک سال نظر اعتبار کردم بر میان خویش از غرور و عشوه و به‌خود نگریستن زناری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن، پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم، بنگریستم همهٔ خلق مرده دیدم چهار تکبیر در کار ایشان کردم! و از جنازه همه بازگشتم و بی‌زحمت خلق به‌مدد خدای به‌خدای رسیدم[1].

و نیز عطار در شرح حال وی نقل می‌کند که چهل سال با کوزهٔ شکسته و پوستینی پاره‌پاره ریاضت و مجاهدت کرده «روزی وی را گفتند که از مجاهدهٔ خود ما را چیزی بگو. گفت اگر از بزرگتر گویم طاقت ندارید اما از کمترین بگویم. روزی نفس را کاری بفرمودم حرونی کرد یعنی فرمانی نبرد، یک سالش آب ندادم. گفتم یا نفس تن در طاعت ده یا در تشنگی جان بده[2].

ابوسعیدابی‌الخیرگوید[3] «اذبح النفس والافلا تشغل بترهات الصوفیة» یعنی نفس خود را بکش و الا به‌ترهات و گفته‌های بیمعنی صوفیه گوش فرا نده ونیز گوید: «الاسلام ان یموت عنک نفسک» اسلام آن است که نفس تو در وجودت مرده گردد و نیز در تفسیر آیه فمن یکفر **بالطاغوت و یؤمن بالله**[4] می‌گوید: طاغوت هر کس نفس اوست. بسیاری از ریاضتهای ابوسعید نیز در مباحث سابق نقل شده است که به آن

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۳.
۲. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۱۴۸.
۳. نقل ازاسرارالتوحید.
۴. بقره: ۲۵۶.

مبالغه و تندروی دربارهٔمیراندن نفس درمیان صوفیه بجائی رسید که عده‌ای از آنان مدعی شدند که نفس خود را بصورت حیوانات دیده و از خود دور ساخته‌اند و در این باره داستانهای عجیب و غریبی نقل کرده‌اند.

شیخ عطار در تذکرة‌الاولیاء دربارهٔ حلاج نقل می کند که وی هنگامی که از سفر هندوستان برمی‌گشت وارد بر عبدالله تروغبدی که یکی از مشایخ صوفیان طوس بوده می‌شود درحالیکه دو سگ سیاه در دست داشته و سگان را با خود در سفرهٔ غذا می‌نشاند و پس از رفتن حلاج مریدان به‌عبدالله تروغبدی اعتراض می کنند که این چه حالت بود که سگ را بر جای خویش بنشاندی و ما را به‌استقبال این شخص (حلاج) فرستادی که جملهٔ سفره از نماز ببرد! تروغبدی در جواب می‌گوید: این سگ نفس او بود که در پی او می‌دوید و در بیرون مانده بود و سگ ما در درون ما مانده و ما از پی او می‌دویم!

هجویری درکشف‌المحجوب از محمدبن علیان نسوی که از اصحاب جنید بوده نقل می کند که روزی چیزی چون روباه بچه‌ای از گلوی من برآمد! و حق‌تعالی مرا آشنا گردانید دانستم که آن نفس است وی را به‌زیر پای، اندر آوردم هر لگدی که بروی می‌زدم وی بزرگتر می‌شد... و از صوفی دیگری نقل می کند که گفت من بصورت ماری دیدم و نیز از دیگری که گفت من نفس را بدیدم بر صورت موشی. گفتم تو کیستی؟ گفت من هلاك غافلانم که داعی سر و سوء ایشانم[1]...

در هر حال صوفیه ریاضت و مجاهدت را برای ترویض و میراندن نفس و ازبین بردن شهوت و تمایلات نفسانی لازم و ضروری‌می‌دانستند و در سیر و سلوك و رسیدن به مقامات و احوال بدان اهمیت فوق‌العاده

۱. کشف‌المحجوب

قائل بودند.

این بود که از هر نوع ریاضت، و سختگیری فروگذاری نمی‌کردند بطوری که در بعضی از موارد با مقررات شرعی هم وفق نمی‌داد ولی چون آنها در طلب غایت مهمتری بودند به‌حفظ مقررات و ظواهر شرع نیز چندان توجهی نداشتند[1]!

به همین جهت صوفیان طبقهٔ اول و دوم در طرز ریاضت ومجاهدت از آداب رهبانیت و در پاره‌ای از موارد نیز از آداب و عادات مرتاضین بودائی و هندی تقلید نمودند و سپس بتدریج همانها از آداب و رسوم اصیل! صوفیگری بشمار رفت البته بعدها هم که صوفیگری (اسلامی) در هندوستان شعبه‌ای باز کرد و عده زیادی از اقطاب و مشایخ صوفیه ضمن سیاحتهای خود به‌هندوستان مسافرت کردند و انواع ریاضتهای مرتاضین بودائی و فقرای هندی را از نزدیک مشاهده کردند تأثیر و نفوذ آداب ریاضت کشی بودائی و هندی در صوفیگری اسلام تشدید گردید.

از جمله ریاضتهائی که از قرن دوم هجری به‌بعد در میان‌صوفیان معمول گردید خانه‌بدوشی و ترک خانه و زن و فرزند نمودن بود که از آداب هندی و بودائی بشمار می‌رفت البته در ابتدا تقلید از رهبانیت نیز در این مورد بی‌تأثیر نبوده است.

شرح زندگانی شخص بودا نمونهٔ کاملی از طرز ریاضت [illegible] هندی است همانطوری که در مباحث سابق گذشت وی یکی از شاهزادگان بوده و در ناز و نعمت بسر می‌برده است، و در سن شانزده [illegible] در کمال خوشی و تنعم ازدواج می‌کند و پس از مدتی [illegible] می‌شود ولی طولی نمی‌کشد در اثر انقلابی که با مشاهدهٔ [illegible] دنیا و چند حادثهٔ دلخراش و ناگوار در او پدید می‌آید [illegible]

۱. به بحث «دورنمای تصوف» در همین کتاب مراجعه شود.

و خانه و زن و فرزند را رها کرده سر به بیابان و جنگلها می‌نهد و چندین سال در جنگلها و کنار رودخانه‌ای واقع در ناحیه‌ای موسوم به «ماگدا» در حالت انزوا و روزه به ریاضتهای شاقه می‌پردازد.

با ملاحظهٔ شرح حال سران اولیه تصوف شباهت زیادی بین زندگی آنان و طرز زندگی بودا مشاهده می‌شود، ابراهیم ادهم امیرزادهٔ بلخ ترك همه چیز می‌کند و مدتها در غارها و بیابانها بسر می‌برد و همچنین ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تستری و ابوالحسین نوری و سری‌سقطی و بایزید بسطامی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و... مدتها به‌حالت خانه‌بدوشی و سیاحت ترك خانه و کاشانه گفته و بعضی تا آخر عمر به همان حالت مانده‌اند و عده‌ای هم به‌حالت معمولی بازگشته و زندگی از سر گرفته‌اند و این موضوع در حالات اکثر مشایخ و بزرگان طریقهٔ تصوف از متقدمین و متأخرین مشهود است.

اکنون به‌داستان زیر که نموداری از طرز صوفیگری قرنهای اولیه پیدایش تصوف در اسلام می‌باشد توجه کنید.

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** ضمن شرح حال سری سقطی یکی از سران اولیه تصوف نقل می‌کند: روزی شخصی به‌نام احمدبن کاتب در مجلس سری‌سقطی حاضر می‌شود و گریان از آنجا بیرون می‌رود آن شب را هیچ نمی‌خورد دیگر روز باز به‌مجلس می‌آید و چون مجلس به‌آخر می‌رسد به‌خانه می‌رود و سوم روز نیز در مجلس حاضر می‌شود و پس از پایان مجلس پیش‌سری می‌رود و چنین اظهار می‌کند:

ای استاد آن سخن تو مرا گرفته است و دنیا را بر دل من گردانیده می‌خواهم که از خلق عزلت گیرم و دنیا را فرو گذارم مرا بیان کن راه سالکان را.سری گفت راه طریقت‌خواهی یا راه شریعت یا هر دو خواهی آنگاه راه طریقت را اینطور بیان کرد: همهٔ دنیا را پشت‌پای زنی و به هیچ از آرایش وی مشغول نشوی اگر بدهند قبول

نکنی. جوان پس از شنیدن کلمات سری روی به‌صحرا می‌نهد و طریقت اختیار می‌کند!

مدتی می‌گذرد روزی پیرزنی موی کنده و روی خراشیده پیش سری می‌آید و شکایت می‌کند که فرزندی داشتم جوان تازه‌روی، روزی به‌مجلس تو آمد خندان و خرامان و بازگشت گریان و گدازان اکنون چند روز است غایب شده و نمی‌دانم کجاست دلم در فراق فراق او بسوخت ازبس زاری کرد سری را رحم آمد گفت دل‌تنگ مکن که چون بیاید من ترا خبر دهم که وی ترک دنیا گفته است.

چون مدتی برآمد شبی احمد بیامد سری خادم را گفت برو پیرزن را خبر ده، مادر احمد و عیال او پیش سری آمدند و کودک خردسالی داشت آن را نیز بیاوردند چون مادر را چشم بر احمد افتاد بر آن حال بدید خویشتن درکنار او افکند و عیال نیز به‌یک سوی زاری می‌کرد و کودک نیز می‌گریست خروشی از همه برآمد سری گریان شد! کودک خویشتن را در پای پدر انداخت هرچند کوشیدند تا او را به‌خانه برند سود نبخشید.

پس احمد خواست که برگردد زن گفت مرا به‌زندگی بیوه کردی و فرزند یتیم کردی آنوقت که او ترا خواهد من چه کنم؟ لاجرم پسر را با خود برباید گرفت. گفت چنین کنم فرزند را جامهٔ نیکو از وی بیرون کرد و پارهٔ گلیم بر وی انداخت و زنبیل در دست او نهاد و گفت روان شو! مادر چون آن حال بدید گفت من طاقت این ندارم و فرزند را در ربود. احمد زن را گفت ترا نیز [illegible] اگر خواهی پای مرا گشاده کن! پس احمد بازگشت و روی به‌صحرا نهاد تا سالی چند برآمد شبی نماز خفتن بود که کسی روی به‌خانهٔ «سری» نهاد و گفت مرا احمد فرستاده است می‌گوید که کار من تنگ درآمده است مرا دریاب شیخ (سری) برفت احمد را دید در گورستانی

بر خاك خفته و نفس به‌لب آمده! و آخرین دقایق عمر وی است[1]...

در یوزه‌گری

یکی دیگر از طرق ریاضت و آداب مجاهدت هندی که در تصوف انعکاس یافته است در یوزه‌گری و گدائی است که بمنظور ترویض نفس و شکستن منیت، مشایخ صوفیه مریدها را بدان دستور می‌دادند.

چنانکه نقل است جنید دومرتبه ابوبکر شبلی را امر به‌گدائی کرد و در هر مرتبه وی یک سال در یوزه‌گری می کرد، می‌گوید هر روز گدائی می کردم و بدو (جنید) می‌بردم او آنهمه به‌درویشان‌می‌داد و شب مرا گرسنه همی داشت[2].

و همچنین در اسرارالتوحید از ابوسعید ابوالخیر نقل می کنند که مدتها به‌گدائی مشغول شدیم که هیچ چیز سخت‌تر از این ندیدیم بر نفس هر که ما را می‌دید به‌ابتدا یک دینار می‌داد چون مدتی برآمد کمتر شد تا بدانگی باز آمد و فروتر آمد تا به‌یک مویز و یک جوز باز آمد تا چنان شد که این‌قدر نیز نمی‌دادند[3].

موضوع اساسی دیگری که ارتباط و مناسبات نزدیک تعالیم هندی را با صوفیگری روشن می‌سازد تشابه زیادی است که بین آن دو در چگونگی سیر و سلوك و ترتیب مقامات دیده می‌شود که سالک بتدریج آن مقامات را طی کرده و ترقی می کند تا به‌مرحلهٔ نیروانا‌وفنا واصل گردد.

همانطوری که در مذهب بودائی و تعالیم هندی برای اینکه شخص سالک به‌بالاترین مراحل کمال و مقصد نهائی نائل آید باید

---

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۹ تا ۲۵۱ (نقل به‌اختصار).
۲. همان منبع، ج ۲، ص ۱۳۷.
۳. اسرارالتوحید، ص ۳۴.

از مراحل گوناگونی گذشته و منزل بمنزل پیش برود و مقامات هشتگانه را بتدریج سلوك نماید در تصوف (اسلامی) نیز منازل و مقاماتی ترتیب داده شده که سالکین صوفیه باید در سیر و سلوك بسوی کمال مطلوب (که عبارت از وصول به‌حقیقت و فناء فی‌الله و بقاء بالله است) به‌ترتیب از همهٔ آن مقامات بگذرند و بالاخره در وجود حق فانی شوند!

برطبق طبقه‌بندی ابونصر سراج (متوفای ۳۷۸) مؤلف کتاب **اللمع** در تصوف که برحسب ظاهر قدیمترین کتابی است که در تصوف بطور مشروح از طرف مشایخ صوفیه نگاشته شده مقامات سلوک شامل هفت مرحله است به‌ترتیب زیر:

توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

هجویری در **کشف‌المحجوب** در تعریف و معنی مقام می‌گوید: پس مقام عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و درجت وی به‌مقدار اکتسابش اندر حضرت حق‌تعالی.

باید دانست که مقامات در نزد صوفیه غیر از احوال است که ابونصر سراج آن را تا ده می‌شمارد به‌قرار ذیل:

حال مراقبه، قرب، محبت (عشق)، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین.

هجویری در تعریف «حال» گوید: حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به‌دل بنده بی‌تعلق مجاهدت وی آنگاه در فرق میان مقام و حال می‌نویسد: مقام ازجمله اعمال بود و حال ازجمله افضال و مقام ازجملهٔ مکاسب و حال ازجمله مواهب.

اگرچه در اینجا تعالیم و سیر سلوک بودائی و هندی با طریقه تصوف از نظر جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات فرق دارند ولی پیداست که این تفاوت و خصوصیات مربوط به‌عوامل زمانی و مکانی و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات محیط می‌باشد که به هر یک

رنگ مخصوصی زده و به‌شکل دیگری درآورده است و اما در عین حال در اصول مشترکند و از همین جاست که می‌توان حدس زد که می‌بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند[1].

ازجمله مسائل مشترک و مشابهی که بین تعالیم و عقاید هند و اصول اولیه تصوف وجود دارد می‌توان موضوع «فناء فی‌الله» و «فقر» و «ریاضتهای شاقه» و «فکر و مراقبه» و «اذکار و اوراد مخصوص دسته جمعی» و بالاخره «مقامات سلوک» و «دوره‌گردی و دریوزه‌گری» را نام برد.

باید دانست همانطوری که اشاره شد این اشتراک و مشابهت طوری است که با قطع نظر از شواهد تاریخی گذشته می‌توان با مطالعهٔ دقیق آن به‌آسانی پی‌برد که مسائل مزبور بیش از یک منبع نداشته و آنچه از مسائل مذکور در تصوف به‌اصطلاح اسلامی دیده می‌شود، انعکاس و اقتباسی از تعالیم کادر هندی می‌باشد.

از این رو لازم است در اینجا مسائل مزبور را از نظر دو کادر مذکور بمنظور درک این مشابهت و ارتباط بطور اجمال مطالعه کنیم ولی از آنجا که در اوائل کتاب، ضمن بحث از ریشه های صوفیگری در هند توضیحات لازم در پیرامون مسائل مزبور از نظر تعالیم هندی داده شد لذا در اینجا در آن زمینه بمنظور یادآوری به‌اشارهٔ اجمالی اکتفا نموده و به‌بررسی موضوع از نظر کادر تصوف (اسلامی) می‌پردازیم.

نیروانای بودا و فناء صوفیه

گفتیم «نیروانا» که یکی از تعالیم بودائی و هندی است بمعنی استهلاک و فنای شخصیت و خودی و اتحاد و اتصال با روح کلی گفته می‌شود که طبق تعلیمات هندی می‌توان بوسیلهٔ ریاضتهای شاقه و

۱. جلد دوم کتاب دکترغنی، ص ۱۶۵.

سلوک، به‌آن مرحلهٔ عالی رسید.

صوفیه از این معنی و مرحله به«فناء فی الله» تعبیر می‌کنند و فناء یکی از ارکان اساسی تصوف محسوب می‌شود.

با مطالعهٔ صوفیگری قرن دوم و سوم هجری این مطلب روشن می‌شود که در جنبشهای اولیه صوفیگری در اسلام اثری از این موضوع در میان نبود و صوفیگری در چهارچوب تزهد و تعبد افراطی و ترک دنیا و پاره‌ای از آداب رهبانیت محدود بود تنها از قرن سوم هجری به‌بعد یعنی پس از نیم قرن از آغاز پیدایش صوفیگری در اسلام زمزمهٔ فناء فی الله ساز شد و در اساس این مسلک اهمیت فوق‌العاده یافت و سران صوفیه هرکدام با عبارات مختلف از آن به‌تفصیل سخن راندند.

در حقیقت باید گفت با پیدایش عقیده به«فناء» اولین تحول اساسی در کادر صوفیگری صورت گرفت بطوری که از آن پس سران صوفیه بجای تندروی در زهد و ترک دنیا به‌افکار ذوقی و عرفانی پرداختند و دیگر تزهد و ریاضت کشی مقصد نهائی و غایت محسوب نمی‌شد و تنها در مراحل ابتدائی سلوک و برای رسیدن به‌مقام فناء و اتحاد ضرورت داشت. جامی می‌گوید: پیشین کسی که از صوفیان در فناء و بقاء سخن گفت ابوسعید خراز بود که وی شاگرد محمدبن منصور طوسی و معاصر با جنید بوده است[1].

از سخنان اوست که می‌گوید: حقیقت قرب غایبی دل است از همه چیزها و آرام دل با خدای. و نیز می‌گوید: چون بنده‌ای به‌خدای رجوع کند و تعلق به‌خدای گیرد و در قرب خدای ساکن شود، هم نفس خویش را، هم ماسوی الله را فراموش کند. اگر او را گویند که از کجائی و چه خواهی؟ او را هیچ جواب خوبتر از آن نباشد که گوید الله. و نیز گوید: اول توحید فانی شدن همهٔ چیزهاست از دل مرد و

---

۱. نفحات‌الانس، ص ۷۳.

به‌خدای بازگشتن به‌جملگی[1]. و نیز گوید: فنا متلاشی شدن است به‌حق و بقاء حضور است با حق[2]. هم او گوید: اول مقامات تحیر است با افتقار، پس سرور است با اتصال، پس فناست با انتباه، پس بقاء است با انتظار و ازجمله اشعار منسوب به‌خراز است. که گوید:

الموحد یطرب من فی الوجد راحته | والوجد عند وجود الحق مفقود
قد کان یطربنی وجدی فاذهبنی | عن رؤیة الوجد من بالوجد مفقود[3]

باید دانست که ظاهراً موضوع فنا ابتدا بیشتر جنبۀ اخلاقی داشته و منظور از آن استهلاک مبادی شر و موجبات بعد از حق متعال از خود بوده تا بدین وسیله مشخص متخلق به‌اخلاق الله گشته و به‌کمال قرب نائل آید چنانکه از آن به‌موت ارادی نیز تعبیر می‌کنند و دربارۀ آن گویند: موتوا قبل ان تموتوا.

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

البته فنا به‌این معنی در مباحث اخلاقی به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته و نویسندگان صوفیه و علمای اخلاق در آن باره سخنان زیادی گفته‌اند.

ولی پس از اختلاط با مسئله وحدت وجود مخصوصاً وحدت وجود نوافلاطونی موضوع فنا بیشتر جنبه عرفانی به‌خود گرفته و به‌معنی اتحاد و اتصال با خدا و از خود بیخود شدن و خدا گشتن و به‌مقام دعوی اناالحق رسیدن و فانی در خدا شدن و باقی به‌او بودن اطلاق شده است.

بایزید بسطامی (از بزرگان قدماء مشایخ صوفیه متوفای ۲۶۱) گوید: از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم

---

۱ و ۲. تذکرة‌الاولیاء، چاپ سوم، ج ۲، ص ۳۵.
۳. نفحات‌الانس، ۷۶.

عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود[1].

و نیز از سخنان اوست گوید: سی‌سال حق‌متعال آینهٔ من بود اکنون من آینهٔ خودم، یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شرک بود چون من نماندم حق‌تعالی آینهٔ خویش است اینک بگویم که آینهٔ خویشم حق است که به‌زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید[2].

ابوالحسین نوری (معاصر جنید و متوفای سال ۲۹۵ هجری) گوید: روزی به‌نور نگاه کردم و همچنان از نگاه بسوی او نایستادم تا آنکه خود همان نور شدم[3].

هم او به‌جنید که روزی به‌دیدن نوری رفته بود گفت: سی سال است که چون او (خدا) پدید می‌آید من گم می‌شوم و چون من پدید می‌آیم او غایب می‌شود و حضور او در غیاب من است هرچند زاری می‌کنم می‌گوید یا من باشم یا تو. جنید در پاسخ گفت: چنان باید کرد که اگر پرده شود به‌تو و اگر آشکارا شود به‌تو، تو تو نباشی و همه او (خدا) بود[4].

حسین بن منصور حلاج علناً اناالحق گفت و به‌همین جهت وی را تکفیر نمودند و به‌دارش زدند.

حلاج وقتی در سرای جنید بزد، جنید پرسید کیست؟ حلاج گفت: حق![5].

مولوی در یکی از غزلهای دیوان شمس تبریزی ضمن توضیح اینکه:

---

۱ و ۲. تذکرةالاولیاء.
۳. نفحات‌الانس، ص ۱۰۹.
۴. تذکرةالاولیاء، ج ۲، ص ۴۲.
۵. نفحات‌الانس، ص ۱۵۱.

هر لحظه به‌شکلی بت عیار برآمد دل بـرد و نهان شد
هـر دم دگـر آن یـار بـرآمـد گـه پیـر و جوان‌شد

پس از بیان اینکه آن بت عیار عیسی شد و نوح شد و خلیل و یوسف و صالح و یونس و موسی و...!!! می‌گوید:

بالله که هم‌او بود که می‌آمدومی‌رفت هـر قـرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عـرب وار برآمـد دارای جهـان شـد
حقا که هم‌او بود که‌می‌گفت اناالحق درصوت الهـی
«منصور» نبود او کـه بر آن دار برآمد نـادان به‌گمـان شد!

شبستری در ضمن جواب از سؤالات هفتم پانزده‌گانه دیوان معروف خود می‌گوید:

اناالحق کشف‌اسرار است‌مطلق بجز حق کیست‌تاگوید اناالحق
همه ذرات عالم همچه منصور توخواهی‌مست‌گرو خواه‌مخمور
در این تسبیح و تهلیل انددائم در این‌معنی همه باشند قائم
درآور وادی ایمن کـه ناگـاه درختی گویدت انی انـاالله
روا بـاشد انـاالحق از درختی چرا نبـود روا از نیـک‌بختی
من و ما و تو واوهست یک‌چیز که‌در وحدت نباشد هیچ تغییر

در اسرارالتوحید نقل می‌کند: شیخ (منظور شیخ ابوسعید ابو-الخیر است) گفت ما به‌نزدیک بوالعباس قصاب (وی از مشایخ صوفیه است و در قرن چهارم می‌زیسته) بودیم به‌طبرستان چون درویشان به‌نزدیک او آمدندی هر یکی را وایی و تمنیی، او گفتی خداوندا هر کی را وایی باید و مرا وایی نباید و هرکسی را منی و مرا منی‌نمی‌باید ما را آن باید کی نباشیم[1].

و نیز از قول شیخ بوسعید نقل می‌کند که: گفت ما به‌شهر مرو بودیم پیری صراف را دیدیم، گفت یا شیخ در همه عالم هیچکس را

۱. اسرارالتوحید، ص ۲۱۷.

نبگذارد که شربتی آب به‌من دهد یا بر من سلام کند و همه خلق می‌خواهند تا ساعتی از خویشتن برهند و من می‌خواهم که یک‌ساعت بدانم که کجا ایستاده‌ام[1].

شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید: حجاب میان بنده و خدای آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست پندار تو و منی تو حجاب تست ازمیان برگیر و به‌خدای رسیدی[2].

در **اسرارالتوحید** نقل می‌کند: روزی بر زبان استاد امام (ابوالقاسم قشیری مؤلف **رساله قشیریه**) رفت که بیش از آن نیست کی بوسعید (شیخ ابوسعید ابوالخیر) حق سبحانه و تعالی را دوست دارد و حق‌سبحانه و تعالی ما را دوست دارد فرق چندین است در این ره که ما همچندان پیل‌ایم چندو بوسعید چند پشه. این خبر به نزدیک شیخ (بوسعید) آوردند شیخ آنکس را گفت کی برو و به‌نزدیک استاد شو و بگو که آن پشه هم توئی ما هیچ چیز نیستیم و ما خود درمیان‌نیستیم[3] (یعنی ما در مرحله فنا هستیم).

و هم از رباعیات اوست که گوید:

جسم همه اشک گشت و چشمم بگریست
در عشق تو بی‌جسم همی باید زیست
از من اثری نماند و این عشق از چیست
چون من همه معشوق شدم عاشق کیست

شیخ عطار از بایزید بسطامی نقل می‌کند که شیخ گفت اول بار که به‌خانهٔ خداوند رفتم خانه دیدم، و دوباره که به‌خانه رفتم خداوند خانه دیدم. سوم بار نه خانه دیدم نه خداوند خانه. یعنی در حق گم

۱. همان منبع، ص ۲۱.
۲. **نفحات‌الانس**، ص ۵. ۳ و اسرارالتوحید.
۳. **اسرارالتوحید**، ص ۲۴۹.

شدم.

یکی به‌در خانهٔ بایزید شد و آواز داد، شیخ گفت: کرا می‌طلبی: گفت: بایزید را. گفت: بیچاره بایزید سی سال است تا من بایزید را می‌طلبم نام و نشانش نمی‌یابم. این سخن باذوالنون گفتند. گفت: خدای برادرم را بایزید بیامرزد که با جماعتی که در خدای گم شده‌اند گم شده است[1].

و هم از بایزید نقل می‌کند: گفت از خدای پس به‌خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من یعنی به‌مقام الفناء فی‌الله رسیدم[2].

گفت اگر توانید به‌سر قاعده «فنا» اول باز روید تا بدین حدیث رسید و اگر نه این همه صلاح و زهد بادست که بر شما می‌زند[3].

گفتند که مرد کی داند که به‌حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت: آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود در بساط حق بی‌نفس و بی‌خلق. پس او فانی بود باقی و باقی بود فانی و مرده‌ای بود زنده و زنده بود مرده و محجوبی مکشوف بود و مکشوفی محجوب[4].

از جنید نقل است که گوید: تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و به‌خود زنده کند.

بایزید گوید: اگر فردا مرا در عرصات گویند چرا نکردی دوستر دارم از آنکه گویند چرا کردی، یعنی هرچه کنم در وی «منی» بود و منی شرک است و شرک بدتر از گناه است مگر طاعتی بر من رود که من در میان نباشم[5].

---

۱. تذکرةالاولیاء، ص ۱۴۸-۱۴۷.
۲. تذکرةالاولیاء، ص ۱۵۱.
۳. همان منبع، ص ۱۵۲.
۴. ایضاً، ص ۱۵۸.
۵. ایضاً، ص ۱۵۹.

نفوذ فلسفه و عرفان

منشأ افکار ذوقی و نظری تصوف

قابل تردید نیست که اساس و منشأ اولیه افکار عرفانی ومباحث نظری فلسفی در اسلام همان فلسفه‌های یونانی و مخصوصاً فلسفهٔ نوافلاطونی اسکندریه می‌باشد که از قرن دوم هجری در محیط اسلام و در میان مسلمین ترجمه و منتشر گردید این مطلب بقدری واضح و قطعی است که جز با انکار مسلمیات تاریخ نمی‌توان آن را انکار کرد.

برای روشن شدن موضوع لازم است در اینجا بعنوان مقدمهٔ تاریخ افکار فلسفی و عرفانی و مباحث نظری در اسلام به‌طور اجمال مورد مطالعه قرار دهیم:

تاریخ علوم اسلامی نشان می‌دهد که از اواسط حکومت بنی‌امیه اولین طلیعهٔ مباحث علمی و رشته‌های علوم در میان مسلمین پدید آمد و عده‌ای از مسلمانان به‌تنظیم و ترتیب علم تفسیر و فقه و حدیث و ادبیات عربی همت گماشته و به‌گردآوری و تدوین کتب و تشکیل درس و بحث در رشته‌های مزبور پرداختند.

گرچه این موضوع از همان صدر اسلام سابقه داشت و حتی علی(ع) خود به‌املاء رسول‌الله احکام و معارف اسلام را جمع‌آوری نموده و به‌تدوین درآورده بود که در بعضی از اخبار از آن به‌نام «جامعه

یاد شده است و همچنین در میان یاران پیغمبر (ص) و اصحاب علی (ع) عده‌ای بودند که به‌تدوین و گردآوری علوم فقه و تفسیر وحدیث توفیق یافتند چنانکه بعنوان نمونه می‌توان ابورافع قبطی مؤلف کتاب السنن و احکام والقضاء و علی بن ابی‌رافع مؤلف کتابی در فنون فقه و ثابت بن هرمز مؤلف کتاب جامع درفقه را نام برد.

ولی عمده شیوع و انتشار تدوین و گردآوری علوم و رسمیت بحثهای علمی اسلامی از نیمهٔ اخیر دورهٔ حکومت بنی‌امیه آغاز گردید و در آن عصر مدینه و کوفه و بصره مراکز علمی محسوب می‌شدند و علوم متداول و مورد بحث عبارت بود از ادبیات عرب و قسمتی از علوم نقلی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و در اواخر خلافت بنی‌امیه پاره‌ای از مباحث عقلی نیز از قبیل مسئلهٔ حدوث و قدم کلام خدا (قرآن) و جبر و اختیار و چند مسئلهٔ ساده دیگر مربوط به عقاید اسلامی بر مباحث و رشته های علوم اسلامی افزوده شد و در حقیقت همین مسائل جزئی اعتقادی موجب پیدایش علم کلام و تکوین پایه های اولیه مباحث این علم جدید گردید.

در همین اوقات بود نقل و ترجمهٔ کتب و علوم و معارف ملل و مذاهب دیگر (غیر اسلامی) شروع شد و عده‌ای از زبان‌دانان دست به کار ترجمه شدند.

از اولین ترجمه های علمی که در دورهٔ بنی‌امیه صورت گرفته است می‌توان ترجمهٔ یک کتاب طبی را که توسط «سرجیوس» نامی در زمان مروان اموی انجام یافت بعنوان نمونه ذکر کرد.

بتدریج با ازدیاد رغبت مسلمین به‌فراگرفتن علوم، دایرهٔ نقل و ترجمه وسیعتر گردید و تعداد زیادی از کتب هندی و ایرانی (پهلوی) و یونانی به‌عربی ترجمه شد چنانکه از کتب هندی در سابق دو کتاب بلاوهر و بوداسف و بد را نام بردیم و از کتب ایرانی نیز می‌توان منطق

ابن مقفع را که از زبان پهلوی توسط ابن مقفع ایرانی ترجمه شده بود متذکر شد.

پس از انقراض حکومت بنی‌امیه و روی کارآمدن بنی‌العباس (سال ۱۳۲ هجری) کار نقل و ترجمهٔ کتب و علوم ملل دیگر شدت و اهمیت فوق‌العاده یافت و تشویق خلفای عباسی نیز در این میان تأثیر بسزائی داشت.

مؤلف کتاب الفهرست در کتاب نامبرده می‌نویسد:

مأمون ارسطاطالیس را در خواب دید و مسائل چندی از وی پرسید و چون از خواب بیدار شد ترجمه کتابهای وی را خواستار شد و به‌پادشاه روم نامه نوشت و از او خواست که قسمتی از کتابهای قدیمی را برای وی ارسال دارد. امپراتور روم گرچه ابتدا از انجام این عمل امتناع داشت ولی بالاخره به‌خواستهٔ مأمون جواب مثبت داده وتقاضای وی را پذیرفت. مأمون برای انتخاب کتابهای مفید عده‌ای را از قبیل حجاج‌بن مطروابن بطریق وسلما صاحب بیت‌الحکمه بسوی روم گسیل داد و آنان در روم ازکتابهائی که یافتند آنچه زبده‌تر و بهتر بود برگزیده و با خود آوردند و بنا به‌دستور مأمون آنها را به‌زبان عربی ترجمه نمودند[1].

می‌گویند مأمون بقدری به کار ترجمه کتب علاقه داشت که در مقابل هر ترجمه‌ای برابر وزن آن طلا می‌داد و از این‌رو مترجمین زیادی از اطراف عراق و شام و ایران بر او جمع شدند و کتابهای زیادی از زبان یونانی و فارسی و سریانی و سنسکریت و نبطی و لاتینی به عربی ترجمه کردند[2].

عده‌ای از این مترجمین از نصاری بودند و در دربار مأمون

۱. تاریخ‌التمدن‌الاسلامی، ج ۳، چاپ جدید، ص ۱۶۱.
۲. تاریخ‌التمدن‌الاسلامی، ج ۳، چاپ جدید، ص ۱۶۱.

پستهای حساسی داشتند چنانکه جرجی زیدان در کتاب **تاریخ تمدن**، ۱۸ نفر از آنان را نام می‌برد. این بود که بتدریج علوم مختلف از قبیل طب، هندسه، هیئت و نجوم، جغرافی و تاریخ ملل به‌عربی نقل و ترجمه شد و هم در این عصر مخصوصاً در زمان هارون‌الرشید و فرزندش مأمون فلسفه های یونان و افکار و عقاید فلاسفهٔ اسکندریه که معروف به‌افلاطونیان جدید شده‌اند درقسمتهای مختلف: منطق طبیعیات، الهیات، اخلاق، سیاست مدن ترجمه و بدین ترتیب کتب افلاطون و ارسطو و جالینوس و اقلیدس و بطلمیوس و افلوطن و فرفوریوس و فیثاغورث از حکمای یونان و اسکندریه در دسترس مسلمین قرار گرفت و عده‌ای مشغول مطالعه و درس و بحث آنها شدند.

البته قسمت عمدهٔ این ترجمه‌ها توسط سریانیها و صابئین آشنا به‌زبان عربی صورت می‌گرفت و بیشتر از زبان سریانی و بعضاً هم‌مستقیماً از زبان یونانی ترجمه می‌شد، درحقیقت کتب آنها اولین مأخذ و مراجع عربی در علوم نامبرده بشمار می‌رود. تعدادی از این کتب و ترجمه‌ها را می‌توان در **الفهرست** ابن ندیم مطالعه کرد.

موضوع دیگری که تذکر آن در اینجا لازم بنظر می‌رسد این است که باید دانست بیشتر افکار و عقاید و مطالب عرفانی و فلسفی که از راه ترجمه و نقل به‌دست مسلمانان رسیده است متعلق به‌فلسفه و سکتب یونانیان مقیم اسکندریه (افلاطونیان جدید) می‌باشد.

گرچه معروفیت فلسفه ومکتب افلاطونیان جدید به‌اندازهٔ شهرت فلسفهٔ افلاطون و ارسطو نیست ولی در عین حال بیشتر آراء فلسفی و عرفانی و نفوذ فکری در میان مسلمانان از افلوطن و فرفوریوس و سایر شاگردان افلوطن (افلاطونیان جدید) است و حتی بسیاری از مباحث و عقاید و آراء عرفانی و فلسفی که به‌افلاطون و ارسطو نسبت داده شد از افلاطونیان جدید می‌باشد و به‌غلط به‌ارسطو و دیگران منسوب شده

است.

مرحوم دکترقاسم غنی در جلد دوم کتاب بحث در آثار و افکار و احوال **حافظ** ضمن اظهارنظر فوق شواهد و قرائنی آورده‌است که ذیلاً قسمتی از آنها نقل می‌شود: درکتاب نامبرده می‌نویسد: فلسفه‌ای که در آن ایام در شام و در بین سریانیها که مترجم اولیه افکار فلسفی هستند زیاد شایع بود همان فلسفهٔ افلاطونیان جدید بود.

مسعودی در کتاب **التنبیه والاشراف** می‌گوید فلسفهٔ شایع در زمان ما فلسفهٔ فیثاغورث است و مقصود (مسعودی) از آن همان افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانی که مشهور به‌فلسفه شد یعقوب کندی است که به‌لقب **فیلسوف‌العرب** ملقب است این مرد با همهٔ آشنائی که به‌فلسفهٔ ارسطو داشته تابع افلاطونیان جدید بوده است.

ابونصر فارابی مثل کندی تابع افلاطونی جدید است بدون‌اینکه این اسم را شنیده باشد و با آنکه معروف است که کتاب نفس ارسطوئی دیده شده که در پشت آن فارابی به‌خط خود نوشته این کتاب را صدبار خوانده‌ام باز همه جا آثار فلسفه نوافلاطونی آشکار است که غالباً بوسیلهٔ **فرفوریوس** شاگرد فلوطین منتشر شده و از راه مترجمین به‌حکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم یکی از نصارای لبنان یک جزء از **انئیده** فلوطین را به‌عربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا به‌نام **حکمت الهی** ارسطو منتشر کرده است.

(توضیح آنکه مؤلفات فلوطین را شاگردش فرفوریوس در شش جلد نشر داد که هر جلدی از آن را *Ennedes* نامیده‌اند).

کتاب **اثولوجیا** ترجمهٔ ابن‌ناعمه حمصی که در حاشیه کتاب **قبسات** در طهران به‌چاپ رسیده و به‌غلط منسوب به‌ارسطو است یکی از کتب معروف **افلاطونیان** جدید است که تألیف افلوطین یا ملتقط از

آثار اوست که در قرن سوم هجری ترجمهٔ عربی آن منتشر شده است.

یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته هائی است که به غلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول منسوب است و قاعدتاً متعلق به یکی از عرفای پیرو نوافلاطونی موسوم به استفن بارسود ایلی سوری است که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است.

یک نسخه از کتاب استفن که احتمال قوی دارد اصلاً به زبان سریانی نوشته شده نه آنکه از یونانی ترجمه شده باشد در بریتیش میوزیوم لندن موجود است و این نسخه که غالب سریانیها آن را از استفن دانسته‌اند به غلط به‌شاگرد بولس رسول نسبت داده شده و ادعا کرده‌اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب به‌زبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت یعنی نسخه های فراوانی به‌زبان سریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فرا گرفت و کتاب او که به‌نام **کشف اسرارالهی** معروف شد به‌عقیدهٔ بعضی، شرق و غرب را صوفی کرد یعنی ترجمه های یونانی و لاتینی آن سبب پیدا شدن اصول تصوف اروپای غربی شده و ترجمه های سریانی آن درملل اسلامی یعنی در تصوف مسلمین که در اول زهد و ترک دنیا و اهمیت دادن به‌حیات اخروی بوده نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است. حاصل آنکه این اصطلاحات و افکار و آراء در بین مسلمانان غرب آسیا و مصر از آنجا نفوذ یافت و اولین شکل منظم تصوف اسلامی از همین‌جا پدیدار شد.

این فلسفهٔ نوافلاطونی اسکندریه از هر یک از فرق مختلفهٔ فلاسفه چیزی گرفت و از همه بیشتر از افلاطون که نام آن فلسفه را

به‌خود داد و خود را نوافلاطونی نامید، زیرا اساس فلسفهٔ ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاطون است.

در هر صورت نفوذ و تأثیری که انتشار فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی در اسلام داشت در سه قسمت متمایز: فلسفه، کلام، تصوف ظاهر گردید که اینک بطور اختصار به‌توضیح در پیرامون هر کدام از موارد مزبور می‌پردازیم.

تکوین فلسفهٔ اسلامی

پس از نقل و ترجمهٔ کتب و مبانی فلسفهٔ یونان و افلاطونیان جدید با وجود نارسائی و خلل و دشواریهائی که در ترجمه‌ها وجود داشت‌عده‌ای از مسلمانان و دانشمندان از آن استقبال نموده و بدفرا-گرفتن و مطالعه و درس و بحث آن پرداختند مخصوصاً که خلفای وقت نیز بدین کار علاقهٔ زیاد نشان می‌دادند و با تشکیل مجالس علمی و محافل بحث و مناظره در ترویج آن می‌کوشیدند. حتی‌هارون-الرشید و مأمون خود بهرهٔ وافی از فلسفه داشتند و در بعضی ازمباحثات و جلسات شخصاً طرف بحث قرار می‌گرفتند.

باید متذکر شد که در ابتدا بحثهای فلسفی بیشتر جنبهٔ تقلید داشت و فلاسفهٔ اسلامی شارح و مفسر عقاید و آراء فلاسفهٔ یونان و اسکندریه محسوب می‌شدند.

ولی مدتی نگذشت که توسط عده‌ای از متفکرین و دانشمندان اسلامی مطالعهٔ دقیق و تجدیدنظر در مباحث و مبانی فلسفهٔ یونان و نوافلاطونی بعمل آمدو اساس و مبانی یک فلسفهٔ نوین اسلامی پی‌ریزی گردید و بتدریج تکامل و توسعه یافته، نظریات و مبانی جدیدتری در آن پدید آمد و نیز مباحث و فروع تازه‌ای بر آن افزوده گشت. البته

تکامل فلسفه با وضعی که در اسلام به‌خود گرفته بود با قطع‌نظر از ارزش علمی و فکری که داشت در ترقی و پیشرفت سایر علوم و معارف اسلامی نیز تأثیر شایانی بخشید و ضمناً عده‌ای از فلاسفهٔ بزرگ اسلام با یک قسمت از نظریات صائب و ارزندهٔ فلسفی خود توانستند قسمتی از معضلات فکری را حل و از این راه خدمتی به‌علوم اسلامی و پیشرفت و نفوذ فکری اسلام بنمایند.

باوجود همهٔ اینها نباید از نظر دور داشت که چون مقیاس و میزان در فلسفه عقل و منطق و استدلال است ولذا مباحث فلسفی هیچوقت در حال جمود و در یک حال باقی نمانده و همواره در تطور و تحول بوده است، به‌همین جهت تضمین صحت و واقعیت مسائل و آراء فلسفی تا آنجا که عقل و برهان آن را تأیید می کرد امکان‌داشت، بدیهی است که یک چنین صحت و واقعیت فلسفی نظر به‌اختلاف آراء و روشهای متفاوت مطالعه، و بحث و سنجش و احتمال نارسائی و اشتباه عقل و نقص استدلال، جز واقعیتی نسبی و قابل تحول نمی‌توانست باشد مخصوصاً آنجا که پای مباحث طبیعی درمیان بوده این نسبت و تبدل آراء آشکارتر و روشنتر ظاهر می‌گشت.

روی این اصل تفسیر و تطبیق اصول و مبانی دینی که واقعیت غیرقابل تغییر آن بوسیلهٔ وحی الهی تضمین شده است با آراء و نظریات فلسفی مانند تطبیق و تفسیر افکار و نظریات دینی با مسائل و مبانی علوم طبیعی خالی از اشکال و اشتباه نبوده است و از اینجاست که در پاره‌ای از مسائل دینی خلط و اشتباه گریبانگیر بعضی از فلاسفهٔ اسلام شده و آنها را دچار لغزش نموده است مخصوصاً درمواردی که منطق‌واستدلال راکنار گذاشته ومانند صوفیه عنان‌عقل را به‌دست‌ذوق واحساسات وعرفان‌بافی سپرده‌انداز انحراف وبیراهه رفتن‌مصون‌نمانده‌اند.

تکامل علم کلام در اثر نفوذ فلسفه

پر واضح است که مسلمانان در صدراسلام باوجود بیانات جامع قرآن و توضیحات رسول‌اکرم(ص) و ایمان قاطع به‌وحی الهی، احتیاجی به‌علم کلام و بحث عقاید و مذاهب که بطور تفصیل متکفل براهین و دلایل عقاید اسلامی باشد نداشتند و معاشرت و مراوده و احتجاج با ملل و پیروان مذاهب دیگر نیز بسیارکم و اصولاً طوری نبود که مسلمانان در مقابل آنها در صدد تجهیزات علمی و دفاع منطقی از عقاید اسلامی برآیند.

البته این وضع ادامه نداشت و در حقیقت با پایان یافتن حکومت خلفای راشدین مقتضیات و اوضاع بکلی عوض شد واختلافات عقیده‌ای و انشعابات مذهبی دامنگیر جامعهٔ اسلامی گردید.

و اولین نمودهای آن بصورت اختلاف در مسائل اعتقادی مذهبی پدید آمد و سپس بتدریج موجب انشعاب و پیدایش مذاهب گوناگون شده وحدت عقیده‌ای که اسلام به‌آن سفارش اکید کرده بود از دست رفت و همین اختلاف در عقیده و فکر منشأ و زمینهٔ انحطاط و تلاشی و بروز انواع اختلافات داخلی دیگر و بالاخره موجب سقوط جامعهٔ معظم و مقتدر اسلامی گردید!

بر اثر اختلاف در مسائل اعتقادی طرفداران هر عقیده‌ای برای اثبات عقیدهٔ خود و دفاع از آن مجبور به‌استدلال و اقامهٔ دلیل شده به‌ادله نقلی (کتاب و سنت) و عقلی پناه بردند و از همینجا مباحث اولیه و پایه‌های علم کلام بوجود آمد و با توسعه و پیشرفت قلمرو اسلام و اختلاط مسلمین با ملل و پیروان مذاهب و ادیان مختلف ناگزیر توسعه و بسط و رونق بیشتری یافت زیرا باوجود آن همه آزادی مذهبی و عقیده‌ای که رؤسا و پیروان مذاهب دیگر در حکومتهای اسلامی داشتند و شیوع احتجاجات و مباحثات و فعالیتهای مذهبی

بالاخره دانشمندان اسلامی مجبور بودند که بمنظور جلوگیری از نفوذ عقاید و افکار مذاهب و ملل غیراسلامی و اثبات حقانیت آیین اسلام و همچنین در مقام دفاع از عقاید و اصول اسلامی و رفع شبهات و جواب ایرادات دیگران به‌ترتیب و تنظیم دلائل و براهین علمی و نقلی و عقلی بپردازند و در ضمن با عقاید و افکار دیگران نیز آشنائی پیدا کنند.

این نهضت علمی‌از نظر تاریخ درست‌مقارن باانتشار ترجمه‌های مکاتب فلسفی یونان و نوافلاطونیان بود و از اینرو علماء عقاید و مذاهب و کلام که همواره در صدد تهیه تجهیزات علمی و استدلالات منطقی بودند از این فرصت حداکثر استفاده را کرده و از آراء و نظریات و مسائل فلسفی (یونان و اسکندریه) به‌میزان قابل ملاحظه‌ای بهره‌برداری نمودند البته نباید فراموش بشود که در هر حال منظور اثبات و یا رد عقاید و نظریات مذهبی بود.

به‌مرور زمان با تکامل فلسفه اختلاط و مزج بین فلسفه و کلام بیشتر شد و بتدریج مباحث زیادی از فلسفه ازقبیل مسائل مربوط به «وجود» (هستی) و امکان و وجود و امتناع وماهیت و مقولات عشر... وارد در علم کلام گردید و بدین وسیله بر رونق و توسعهٔ آن بیش از پیش افزوده گشت.

نفوذ فلسفه در علم کلام موجب آن شد که برای تمایز فلسفه وکلام و حفظ حدود هرکدام از آن دو یک فرق و امتیاز اصطلاحی مقرر و بیان کنند، از این‌رو معروف شد که در علم کلام همواره بحث بر طبق موازین و اصول دینی است ودرفلسفه نظرتنها به‌عقل و منطق و برهان است و بس.

ولی با وجود این، شباهت بعضی از مباحث فلسفی وکلامی به اندازه‌ای بود که تمایزبین‌نظر فلسفی وکلامی درآنها با مقیاس مزبور

نیز مشکل و دشوار بنظر می‌رسید.

در پایان این بحث ناگفته نماند که علم کلام و بحث عقاید و مذاهب درهرعصر برای‌مسائل اعتقادی دینی ضرورت تمام داردنهایت باید روش و مباحث و مبانی آن در هرعصر طوری باشد که بتواند از عهدهٔ جواب احتیاجات روز برآید چنانکه در عصر حاضر که بجای نزاع اشعری و معتزلی و افکار و عقاید کمونیستی و مسیحیت و فعالیتهای مذاهب ساختگی و شبهات‌آنها اسلام و عقاید مسلمین را تهدیدمی‌کند، علم کلام قدیم فاقد ارزش و فایدهٔ اساسی است و باید طبق مقتضیات و روح زمان در آن تجدیدنظر کامل بعمل آید.

تأثیر فلسفه نوافلاطونی در تصوف

موضوع مهم و عمده در این بحث همین بررسی تأثیر و نفوذ فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی در تصوف و چگونگی و میزان این نفوذ است یعنی در حقیقت منظور ما از این مقدمه و بحث این بود که بدین‌وسیله زمینهٔ بحث را برای پاسخ دادن به‌یک سؤال اساسی که در ضمن مطالعهٔ تاریخ تصوف دراسلام با آن روبرو هستیم آماده‌کنیم، اینک باید ضمن اشاره به‌سؤال مزبور به‌توضیح پاسخ آن بپردازیم.

سؤال این است که با وجود اینکه جنبشهای اولیه صوفیگری در اسلام فاقد اصول نظری فلسفی و عقاید عرفانی و ذوقی بود و صرفاً یک مسلک عملی محسوب می‌شد چگونه و ازکجا پس از گذشتن یک قرن (بطور تقریب) از آغاز صوفیگری یعنی‌درست از اواسط قرن سوم هجری، تصوف‌بصورت یک‌مکتب‌خاص عرفانی درآمد و افکار وعقاید مخصوص نظری و ذوقی در آن پیدا شد بطوری که تصوف بدین وسیله بکلی‌تغییر شکل داده و ترتیبات نوینی به‌خود گرفت و همان عقاید و افکار تازه عرفانی و ذوقی اساس و پایه صوفیگری در قرنهای بعد گردید.

برای روشن‌شدن پاسخ این سؤال باید به‌دو مطلب توجه‌داشت:

۱. چنانکه در مقدمهٔ این بحث گفته شد انتشار و نفوذ افکار و عقاید فلسفی یونان و اسکندریه از قرن دوم هجری آغاز شد و درمدت خلافت بنی‌العباس روزبروز برتوسعه و شدت نفوذ آن افزوده گشت و از طرفی هم ضمن بحثهای سابق دانستیم که اولین جنبشهای صوفیگری در اسلام از نیمهٔ اول قرن دوم شروع و در اواخر قرن دوم و نیمهٔاول قرن سوم هجری به‌بحبوحهٔ ترقی خود رسید بطوری که بصورت یک مسلک وصف ممتاز وکادر منظم با اصول و فروع و آداب معین وممتاز درآمد تا آنجا که توجه محافل روحانی و حتی خلفای عباسی وقت را نیز به‌خود جلب و معطوف نمود.

بنابراین می‌توان اینطور گفت که در قرن دوم دو جنبش و دو موج نوظهور متقارن (از نظر زمان) بطور موازی در صفحهٔ تاریخ اسلام پدیدار شد، از یک طرف موج افکار فلسفی و عقاید نوافلاطونی و از سوی دیگر نهضت صوفیگری.

البته این دو موج در آغاز باهم فاصله داشت و اگر اختلاطی هم‌بود، بسیار ناچیز و نامحسوس بود و در حقیقت می‌توان گفت که پیشروی و توسعهٔ آن دو در دو خط و در دو مسیر جدا صورت می‌گرفت ولی عمدهٔ مطلب و رمز سؤالی که مطرح شد اینجاست که آیا در قرن سوم که صوفیگری اساس نظری و عرفانی یافت این دو موج به‌هم رسیده و از اختلاط آن دو بود که چنین تحول اساسی در تصوف روی داد و یا اینکه تصوف از تأثیرات عرفان و فلسفه کاملاً برکنار بود؟

۲. با مطالعهٔ صوفیگری قرن سوم هجری و مقایسهٔ افکار و مبانی آن با نظریات و آراء فلسفهٔ نوافلاطون مطلب کاملاً روشن و واضح می‌گردد زیرا این مطالعه و مقایسه بخوبی می‌رساند که همان افکار و عقاید نوظهور عرفانی وذوقی که در قرن سوم موجب تحول صوفیگری

و تغییر شکل آن شد عبارت از یک قسمت از مباحث و نظریات فلسفهٔ یونان و نوافلاطونی است که در آن عصر در میان مسلمین انتشاریافته بود و تشابه تامی بین قسمت نظری و عرفانی تصوف و نظریات عرفانی نوافلاطونی وجود دارد.

و چنانکه در اوائل کتاب گذشت از جمله مباحث و نظریات مهم عرفانی فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی مربوط به‌نظریه «وحدت وجود» و «عشق» و «کشف و شهود» و نظائر اینهاست.

درصورتی که همانطوری که خواهیم دید همین نظریه ها وعقاید عرفانی در صوفیگری قرن سوم به‌بعد از ارکان و مبانی اساسی محسوب می‌شود.

بدیهی است که وجود اینگونه آراء و نظریات عرفانی نوافلاطونی در تصوف بخوبی می‌رساند که صوفیگری در قرن سوم که مقارن با اوج و انتشار فلسفهٔ نوافلاطونی بود تاچه اندازه تحت تأثیر و نفوذ عقاید نوافلاطونی قرار گرفته است و با ملاحظهٔ اینگونه تشابه و نفوذ جای تردیدی باقی نمی‌ماند که قسمت نظری و عرفانی و ذوقی تصوف مأخوذ از فلسفه افلاطونیان جدید است.

بعلاوه قرائن و شواهد دیگری نیز در تاریخ دیده می‌شود که مطلب را روشنتر می‌سازد.

از آن جمله مشاهده می‌شود که سریانیها و صابئین که واسطهٔ نقل فلسفهٔ یونان و افلاطونیان جدید بودند درنواحی شام و مصرزندگی می‌کردند و بطوری که می‌دانیم شام و مصر در ابتدا از مراکز مهم تصوف بوده است.

و نیز در تاریخ می‌بینیم که پس از انتشار فلسفه‌های یونانی و اسکندریه و تشکیل حوزه‌های علمی در بغداد مرکزیت صوفیگری نیز به‌بغداد انتقال می‌یابد و تحول تصوف نیز که در سابق بدان اشاره

شد در بغداد صورت می‌گیرد و اولین مجمع روحانی و جلسات صوفیان به‌نام «حلقه» در بغداد تأسیس می‌شود و این موضوع درست مقارن با اواسط قرن سوم هجری یعنی آغاز پیدایش افکار عرفانی در تصوف می باشد.

اکنون باید شواهد و نمونه هائی از موارد تشابه افکار فلسفی و نوافلاطونی را با قسمت نظری و عرفانی تصوف در اینجا ذکر کرده و پاره‌ای از عقاید صوفیه را در این موارد مطالعه و بررسی نمائیم و از آنجا که سه موضوع نامبرده یعنی«وحدت وجود» و «عشق و محبت» و «کشف و شهود» از بارزترین موارد تشابه و نفوذ و اقتباس می‌باشد و در تصوف اهمیت فوق‌العاده دارد از اینرو با در نظر گرفتن اختصار در اینجا فقط به توضیح و بررسی آن سه مورد اکتفا می کنیم.

وحدت وجود از نظر صوفیه

در میان مباحث ذوقی و نظریات عرفانی که از فلسفهٔ نوافلاطونی در میان مسلمین انتشار یافت موضوع وحدت وجود بیش از هرچیزتوجه صوفیه را به‌خود جلب کرد بطوری که پس‌از نفوذ این عقیده در تصوف، یک انقلاب و وجد و حال عجیبی درکادر تصوف پیدا شد و عده‌ای از سران صوفیه از قبیل نوری و حلاج و بایزید بسطامی و شبلی سرمست باده «وحدت وجود» گشته و بعضی از آنان حالت جنون‌آمیزی به‌خود گرفتند.

مخصوصاً هنگامی که با مسئلهٔ «فناء» نیز توفیق و آمیخته‌گردید بصورت یک عقیدهٔ تند و ذوقی صرف درآمد که با هیچ منطق و دلیلی سازگار نبود.

تفسیری که صوفیه برای «وحدت وجود» قائل شدند حتی ازنظریه وحدت وجود نوافلاطونیان نیز بمراتب افراطیتر و اغراق‌آمیزتر بود

چنانکه بعدها که در فلسفه تفاسیر و نظریات مختلف دربارهٔ «وحدت وجود» مطرح و مورد بحث قرار می‌گرفت از نظریه وحدت وجود صوفیه بعنوان افراطیترین نظرات یاد می‌شد.

برای آشنائی با نظریهٔ صوفیه درباره مسئلهٔ وحدت وجود لازم است کلمات و گفته‌های خودشان را مطالعه کرد، اینک ما چند نمونه از گفتارسران اولیه صوفیه را در اینجا می‌آوریم.

ذوالنون مصری متوفای ۲۴۵ گوید: زنهار که به‌معرفت مدعی نباشی یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی، دیگر معنی آن است که چون عارف و معروف در حقیقت یکی است تودرمیان چه پدید می‌آئی[1].

چنانکه از صفت عارف پرسیدند گفت عارف بیننده بود بی‌علم و بی‌عین و بی‌خبر و بی‌مشاهده و بی‌وصف و بی‌کشف و بی‌حجاب ایشان ایشان نباشد و ایشان بدیشان نباشند بل که ایشان که ایشان باشند به‌حق ایشان باشند[2].

یوسف حسین از او پرسید با که صحبت کنم گفت با آنکه تو و من درمیان نبود[3].

نقل است که سری (سقطی متوفای ۲۵۳) خواست که یکی از اولیاء را ببیند پس باتفاق یکی را برسر کوهی بدید چون به‌وی رسید گفت السلام علیک تو کیستی؟ گفت: او، گفت توچه می‌کنی؟ گفت: او، گفت توچه می‌خوری؟ گفت: او، گفتم این که می‌گوئی «او» از این، خدای را می‌خواهی؟ این سخن بشنید نعره بزد و جان بداد[4].

درشرح حال بایزید بسطامی متوفای ۲۶۱ نقل است که ...

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۳.
۲. همان منبع، ص ۱۲۳.
۳. ایضاً، ص ۱۲۷.
۴. ایضاً، ص ۲۴۸.

بار در خلوت بود برزبانش برفت که «سبحانی ما اعظم‌شأنی» (من منزهم چه بزرگ است شأن و مقام من) چون اعتراض کردند گفت: بایزید این است که می‌بینید آن بایزیدنبود. پس گفت: «نزةالجبار علی‌لسان عبده» (خدای جبار خود را به‌زبان عبدش تقدیس و تنزیه نمود)[1].

و گفت سی‌سال خدای را می‌طلبیدم چون بنگرستم اوطالب بود و من مطلوب[2].

پرسیدند از امر معروف و نهی از منکر، گفت در ولایتی باشید که در وی امرمعروف ونهی‌از منکر نباشد که هردو در ولایت خلق است در حضرت «وحدت» نه‌امر معروف است و نهی‌منکر باشد[3].

و گفت خدای تعالی براسرار خلق مطلع است به‌هرسر که نگرد خالی بیند مگر سر بایزید که از خود پربیند.

و گفت مثل من مثل دریاست که آن را نه‌عمق پدید است و نه اول و آخر پیداست و یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت منم و گفت کرسی چیست؟ گفت منم، گفت لوح‌وقلم چیست؟ گفت منم، گفتند خدای را بندگانند بدل ابراهیم و موسی و عیسی صلوات‌الله‌علیهم اجمعین، گفت آن همه منم. گفتند می‌گویند که خدای را بندگانند بدل جبرائیل و میکائیل و اسرافیل گفت آن همه منم مرد خاموش شد؟ بایزید گفت بلی هر که در حق محو شد و به‌حقیقت هرچه هست رسیده همه حق است اگر آن کس نبود حق همه را ببیند عجب نبود[4].

بایزیدرا گفتند فردای قیامت خلایق در تحت لوای محمدعلیه‌الصلوةوالسلام باشند گفت به‌خدائی خدای! که لوای من از لوای

---

۱. ایضاً، ص ۱۳۴.
۲. ایضاً، ص ۱۳۵.
۳. ایضاً، ص ۱۵۷.
۴. ایضاً، ص ۱۶۰.

محمد(ص) زیادت است که پیغامبران و خلایق در تحت لوای من باشند یعنی چون «منی» را نه‌در آسمان مثل یابند نه در زمین صفتی دانند صفات من در غیبت غایب است و آن که در سراپردهٔ غیب است از او سخن گفتن جهل محض است و سراسر همه غیب است پس چون کسی چنین بود چگونه این کس این کس بود بلکه این کس را زبان حق بود و گوینده نیز حق و گفت آنکه نطق او بی‌ینطق بود و بی‌یسمع و بی‌یبصر تا لاجرم حق بر زبان بایزید سخن گوید و آن آن بود که لوائی اعظم من لواء محمد (ص) بلی لوای حق از لوای محمد(ص) عظیم‌تر بودچون رواداری که انی‌اناالله از درختی آید روادار که‌لوائی اعظم من لواءمحمد (ص) و (سبحانی) ما اعظم شأنی از درخت نهاد بایزید آید[1]. از جنید بغدادی‌متوفای ۲۹۷ که صوفیه وی را سیدالطایفه گویند نقل است که گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو باز نگردم تا از محمد تا در تحت وطای من نیارد این آن معنی است که شیخ بایزید گفته است لوائی اعظم من لواء محمد.

شیخ عطار در شرح حال حلاج متوفای سال ۳۰۹ می‌نویسد:

جمله برقتل او اتفاق کردند از آنکه می‌گفت: اناالحق. گفتند بگوی: هوالحق گفت بلی همه اوست شما می‌گوئید کم‌گم شده است بلکه حسین‌گم شده است بحرمحیط گم نشود وکم نگردد.

حسین (حلاج) را ببردند تا بر دار کنند صدهزار آدمی گرد آمدند و او چشم گرد می‌آورد و می‌گفت حق‌حق‌حق اناالحق. ابوبکر شبلی که از سران صوفیه و معاصر جنید بوده و جنید در حقش گفته: برای هرقومی تاجی است و تاج این قوم (صوفیه) شبلی است. دربارهٔ حلاج گوید: من و حلاج یک چیزیم اما مرا بدیوانگی نسبت کردند خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد.

شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌گوید که هجده‌هزار عالم از بایزید

پر می‌بینم و بایزید درمیانه نبینم.

در اسرارالتوحید ضمن حکایات مقامات شیخ ابوسعید نقل می‌کند: یک روز شیخ بوسعید در نشابور مجلس می‌گفت چون سخن گرم شددر میان سخن گفت لیس فی‌الجبة سوی‌الله و انگشت مسبحه برآورد در زیر جبه که پوشیده بود اینجا که سینه مبارك او بود انگشت مبارکش به‌جبه برآمد و بسیار از مشایخ حاضر بودند گفتند زیادت کن گفت عارف و معروف او است.

تا تو خدای و بنده می‌گوئی شرك می‌نشیند بلکه عارف ومعروف یکی است چنانکه گفته‌اند درحقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجاست یعنی همه خدای است.

غایت توحید انکار توحید است یعنی هرتوحید که بدانی انکار کنی که این نه توحید است.

باز پرسیدند از توحید، گفت یقین است. گفتند چگونه؟ گفت آنکه بشناسی که حرکات و سکنات خلق فعل خدای است که کس را با او شرکت نیست چون این بجای آوردی شرط توحید بجای آوردی.

نقل است که شبی با مریدی در راه می‌رفت سگی بانگ کردجنید گفت لبیک لبیک! مرید گفت این چه حال است؟ گفت قوه و دمدمه سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را درمیان ندیدم لاجرم لبیك جواب دادم.

خدای تعالی سی‌سال به‌زبان جنیدباجنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه.

ابوالعباس قصاب استاد و پیر شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید: اگر کسی بودی که خدای را طلب کردی جز خدای، خدای دو بودی.

گفت خدای را خدای جوید خدا یابد خدا را خدا داند.

و گفت وطاء من بزرگ است از او (یعنی از پیغمبر اسلام) چون بومحمد جوینی و چون استاد امام ابوالقاسم القشیری و استاد اسمعیل صابونی و مشایخی دیگر از بزرگان که کسی براین سخن اعتراض نتوانست کردن و همه را وقت خوش شد! چنانک بی‌خویشتن شده بودند و به موافقت شیخ همه مشایخ خرقها در میان نهادند!

شیخ عطار در تذکرة‌الاولیاء در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی (از مشایخ قرن چهارم صوفیه) نقل می‌کند: روزی مرقع‌پوشی از هوا درآمد! پیش شیخ (ابوالحسن خراقانی) پا برزمین می‌زد و می‌گفت جنید وقتم و شبلی وقتم بایزید وقتم. شیخ برپاخاست و پا برزمین زد و گفت: مصطفی وقتم و خدای وقتم.

گفت می‌اندیشم که فردا چون مرا از خاك برآری و خلق را در عرصات حاضر کنی (خطاب به‌خداست) من در آن موقف پیراهن بوالحسنی خود از سربرکشم و در دریای وحدانیت غوطه خورم تا همه واحد بود و بوالحسن نماند و موکل خوف و مبشر رجای برمن باز نشیند.

و گفت که بوالحسن اویم گاه او بوالحسن من است.

باید دانست که پس از قرن چهارم وحدت وجود در میان صوفیه توسعه و رونق بیشتری یافت و صوفیان با آزادی بیشتر و کلماتی صریحتر آنچه را که پیشینیانشان به‌اشارت می‌گفتند بعبارت در آوردند. در اینجا بدنیست قسمتی از کلمات و اشعار صوفیان متأخر را نیز از نظر بگذرانیم:

جامی در نفحات‌الانس در شرح حال ابوعبدالله بلدانی (از مشایخ صوفیه معاصر شیخ صدرالدین روزبهان) نقل می‌کند: که وی گفته است که در اوائل از خلق انفراد جستم و یازده سال در شکاف کوه بسر بردم چون از کوه بازآمدم به‌صحبت زاهد ابوعبدالله همدانی پیوستم بعد از چندگاه پیش وی رفتم فرمود که کجا بودی وچه آوردی؟ چون ساعتی بنشستم زاهد از من سؤالی کرد که جواب آن این بود که من

گفتم که من غیرخدا نیستم! زاهد گفت سخن منصور آوردی؟ من گفتم من به یک آه که برآرم توانم که صدهزار چون منصور پیدا کنم!

و از جمله اشعار وی است:

ما جمله خدای پـاک پـاکیـم — نـی زآتش و بـادو آب‌وخـاکیم
از هستـی و نیستـی همیشه — عـریان شده‌ایم و جامه چـاکیم
حقیقت جز خدا دیدن روا نیست — که بیشک هردوعالم جزخدانیست

*

تا حق به‌دو چشم سرنبینم هردم — از پای‌طلب می ننشینم هردم
گویند خدا به‌چشم سرنتوان دید — آن ایشانند و من چنینم هـردم

محیی‌الدین العربی که مؤسس فرقهٔ خاصی در تصوف است در کتاب **فصوص‌الحکم** می‌نـویسد: اعتراض حضرت موسی(ع) بر هارون در آن زمانی که به‌طرف قوم خود مراجعت نمود و آنها را گوساله‌پرست دید برای این بود که چرا نگذاشتی آنها گوساله را پرستش کنند؟!!

سپس می‌گوید: عارف کسی است که خدا را در همه چیزببیند بلکه او را عین هرچیز ببیند. کلمات تند محیی‌الدین در این باره زیاد است.

ملای رومی (**مثنوی**) گوید:

ای دل تو به هرخیال مغرور مشو — پروانه صفت کشتهٔ هرنور مشو
تا خود بینی تو از خدا دورشوی — نزدیک خودآی‌وازخدادورمشو

*

ای قوم به‌حج رفته کجائید کجائیـد
معشوق هم این جاست بیائید بیائیـد
معشوق تـو همسایهٔ دیوار بـه‌دیـوار
در بادیـه سرگشته شما درچـه هوائید

*

نفس کل وهرچه زاد ازنقش کل   همچو طفلان با پدر آمیختند
رافضی انگشت بردندان گرفت   چون علی را باعمرآمیختنـــد

*

پیش از آن کاندر جهان باغ رزو انگور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمـــور بـــود
ما به بغداد ازل لاف اناالحق مـــی زدیـــم
پیش از آن کین داروگیر و نکته منصور بود

*

آنها که طلبکـــار خدائیـــد خدائیـــد
بیرون زشما نیست شمائیـــد شمائیـــد
چیزی که نکردید گم از بهرچه جوئید
واندرطلب گـم نشده بهـــرچـــرائیـــد
اسمید و حروفید وکلامیـــد وکتابیـد
جبـــریل امینـــیـــد و رسولان سمائیـد
هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضا
هم عیسی و رهبان و سماوات علائیـد
هم مهدی و هم هادی و بیانیدوعیانید
تأویـــل شمائید چو تنـــزیل خدائیـد
گه مظهر لاهوت و گهی مخبرناسوت
گاهی شه دردی و گهی عین صفائید
در خانه نشینید و مگردید به هرسوی
زیرا که شما خانه و هم خانه خدائید

*

ما چوچنگیم و توزخمه می‌زنـــی   زاری از ما نی توزاری می کنی
ما چو نائیم و نوا در ما زتست   ما چو کوهیم وصدا درما زتست

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
بردومات ما زتست ای خوش صفات
ما که باشیم ای توما راجان جان
تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدمهائیم هستی‌ها نما
تو وجود مطلق و هستی ما!

*

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز
آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود
محو گردد در وی وچون اوشود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
زین سپس نی کم‌شود نی بدلقا

*

پیر من و مرید من درد من ودوای من
فاش بگویم این سخن شمس من و خدای من
از تو به‌حق رسیده‌ام ای حق حق‌گزار من
شکر ترا ستاده‌ام شمس من و خدای من

شمس‌الدین کیشی گوید:

هرنقش که برتخته‌ی هستی پیداست
آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

شیخ فریدالدین عطار گوید:

گر همه توئی همه جهان چیست
ور هیچ نیم من این فغان چیست
هم جمله توئی و هم همه تو
وآن چیست که غیر تست وآن چیست
چون هست یقین که نیست جزتو
آوازهٔ این همه گمان چیست

شیخ عزالدین محمود کاشی مترجم **عوارف‌المعارف** و شارح قصیدهٔ

تائیه فارضیه در یکی از رباعیاتش گوید:

ای دوست میان ما جدائی تا کی — چون توأم این توئی و مائی تا کی
با غیرت توجمال غیری چونماند — پس در نظر این غیرنمائی تا کی

شیخ رکن‌الدین علاءالدوله در پاسخ نامهٔ شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی گوید: در وسط مقام مکاشفه حق در صورت دریائی در نظر آمد که به‌صفت مواجی و مثبتی و ماحی متصف است ولی در نهایت مقام مکاشفه این مطلب غلط افتاد در بدایت و وسط مقام توحید خاصه درسماع امثال این رباعی بسیار برقوال داده‌ام:

این منم نه‌منم اگرمنی هست‌توئی — وز در برمن پیرهنی هست‌توئی
در راه‌غمت‌نه‌تن به‌من ماندنه‌جان — ورزانکه‌سراجان‌وتنی هست‌توئی

شیخ عطار در **منطق‌الطیر** گوید:

عرش و عالـــم جز طلسمی بیش نیست
اوست پس این جمله اسمی بیش نیست
در نگـــر کاین عالم و آن عالم اوست
نیست غیر از او وگر هست او همه اوست

*

هر که کل شد جـــزو را با او چه کـــار
وانکه جان شد عضو را با او چه کار
گر تو هستی مــــرد کل کل را بـــبـــین
کل طلب کل باش کل شو کل گزین

*

شاه نعمت‌الله گوید:

ما شاه جهانیم گدائی چه بـود — واصل به‌خدائیم خدائی چه بود
یاری کـــه در آئینهٔ ما در نگـرد — بیند که تجلی خدائی چه بود

*

وصل و هجران که عاشقان گویند — از فنای مـن و بقای مـن است
نور من عالمـی منـور کـرد — این همه روشن ازضیای من است

شمس مغربی گوید:

چون بحر ناامتناهی است دائماً مواج[1]
حجاب وحـدت دریـاست کثرت امـواج
جهان و هرچه دراو هست جنبش دریاست[1]
ز قعر بحر بـه ساحـل همی کند اخـراج

*

سبو بشکن که آبی نی سبوئی — زخود بگذر که دریائی نه جوئی
سفر کن از من و مائی که مائی — گذر کن از توو اوئی که اوئی

مذهب عشق

بطور کلی در مکتب عرفانی و مسائل ذوقی و تخیلی آنچه بیشتر ملاك استنتاج و مورد احتیاج است عبارت از احساسات سرشار ذوقی و کشش روانی و تخیلی و عشق می‌باشد و شخص عارف وطالب این مطالب تنها از این راه است که می‌تواند مطالب غامض عرفانی و بطور کلی حقایق ماوراء این جهان را حل و خود را در دریای مواج و بیکران حقایق مستغرق گرداند و به‌عالمی دلخواه خود که باهفتاد حجاب از نظرها پوشیده و غایب است! اتصال یابد!

پرواضح است که با سنجشهای عقلانی و برهانی چنین موفقیت خطیری! امکان‌پذیر نیست کسی که می‌خواهد ارزش و واقعیت مطالب را با عقل و برهان و دلیل بسنجد و مسئولیت عقل و قیود و حدود برهان را قبول کند هرگز نمی‌تواند به‌چنین عالمی دست یابد و به استنتاجات عـرفانی برسد و اصولاً در این وادی پای استدلالیان چوبین و لنگ و بی‌تمکین است! لذا باید که عقل و دلیل را کنار گذاشت و

با پای افزار عشق و سرکب تندرو ذوق و تخیل در آن وادی قدم نهاد تا بتوان به‌سرعت برق‌آسا حجب را پشت سر گذاشته سوانح را درنوردید و به‌آنچه اندر وهم ناید رسید!

روی این اصل در مکتب فلسفی افلاطون و افلاطونیان جدید اسکندریه مسئلهٔ «عشق» و «کشف و شهود» اهمیت فوق‌العاده داشته و قسمت عمدهٔ مسائل دیگر از قبیل وحدت وجود و سایر مطالب عرفانی از آن سرچشمه می‌گیرد شرح این موضوع بطور اختصار در اوائل این کتاب گذشت.

ولذا هرجا فلسفهٔ نوافلاطونی نفوذ پیدا کرده است از جمله مسئلهٔ «عشق» و «محبت» نیز در آن جا رسوخ یافته و اهمیت شایانی به‌خود گرفته است چنانکه با نفوذ و تأثیر افکار و عقاید نوافلاطونیان در مسیحیت و عقاید کلیسا، موضوع عشق و محبت الهی از جمله معتقدات و افکار کلیسا و رهبانیت مسیحی گردیده و در میان عرفای مسیحی و رهبانان به‌شکل و رنگ مخصوص مسیحیت نمودار گشته است.

و به‌همین جهت است که در کادر تصوف نیز این مسئله بحد اعلا انعکاس پیدا کرد و بصورت خاصی پرورش یافت و نظر به‌اختلاط و ارتباط عمیق و دقیقی که مسئلهٔ عشق با وحدت وجود داشت با نفوذ عقیدهٔ وحدت وجود در تصوف موضوع عشق نیز رونق و رواج تمام گرفت و بتدریج مسائل دیگر مربوط به‌تصوف را تحت‌الشعاع قرار داده و به‌آنها رنگ تازه‌ای بخشید و در دگرگونی و تحول صوفیگری قرن سوم و همچنین قرنهای بعد کاملاً مؤثر افتاد تا آنجا که یکی اساس تصوف گشته و همه‌چیز تابع این اصل و اساس گردید.

اما برداشت کار صوفیگری از قرن سوم به‌بعد که در مسیر خود، دارای یک سلسله مطالب عرفانی و عقاید و افکار نظری وذوقی نیز شده بود طوری بود که برطبق همان اصلی که در بالا گفتیم صوفیه

احتیاج سبرسی به‌سلب مسئولیت از عقل داشتند تا خود را از قید عقل و استدلال رها ساخته و بی‌دغدغه به‌سیر و سلوك بپردازند این بود که علم را موجب تشویش خاطر اهل سلوك دانسته و عقل و منطق را از اعتبار انداختند و به‌حال و عشق متمسک شدند.

برطبق تنظیم و ترتیبی که از قرن چهارم به‌مسائل تصوف داده شد و تصوف بصورت تدوین درآمد مسئلهٔ عشق و محبت نیز از جمله «احوال» شمرده شد چنانکه ابونصر سراج در **اللمع** و هجویری در **کشف‌المحجوب** و قشیری در **رساله قشیریه** ضمن بیان احوالی که در سیر و سلوك پدید می‌آید عشق و محبت را در ردیف «احوال» ذکر نموده و از آن سخن گفته‌اند و بعدها چنانکه خواهیم دید عشق پرورش و رونق بیشتری در تصوف مخصوصاً در اشعار و ادبیات صوفیه پیدا کرده تا آنجا که مساوق با هستی و حقیقت جهان و رمز آفرینش بشمار رفته است و بقول جامی در **اشعة اللمعات** (با وجود اینکه وی از صوفیان معتدل است) «کیف ینکرالعشق و مافی‌الوجودالاهو» یعنی چگونه می‌توان عشق را انکارکرد و ناشناخته شمرد در صورتی که جز عشق در جهان چیزی وجود ندارد.

اینک قسمتی از کلمات و گفته‌های سران اولیه تصوف را دربارهٔ عشق در اینجا می‌آوریم وسپس پاره‌ای از بیانات و ترنمات و اشعار صوفیان متأخر را نیز برای مزید توضیح نقل می‌کنیم تا حقیقت امر از زبان خودشان معلوم گردد و در ضمن توسعه و تطور معانی و لطائف و نتایج عشق نیز در سیر تصوف درست روشن شود.

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** می‌نویسد: نقل است که جنید گفت سری (سقطی) روزی از من از محبت پرسید گفتم که گروهی گفتند موافقت است و گروهی گفتند اشارت است و چیزهای دیگر گفته است «سری» پوست دست خویش را بگرفت و بکشید پوست از دستش

برنخاست گفت بعزت او که اگر گویم این پوست از دوستی او خشک شده است راست گویم و از هوش بشد! و روی او چون ماه گشت.

«نقل است که سری گفت بنده به‌جائی برسد در محبت که اگر تیری یا شمیشری بر وی زنی خبر ندارد و از آن خبر بود اندر دل من تا آنگاه که آشکارا شد که چنین است.

در شرح حال معروف کرخی می‌نویسد: نقل است که یکبار شوق بر وی غالب شد ستونی بود برخاست و آن ستون را در کنار گرفت و چندان بفشرد که بیم آن بود که آن ستون پاره شود!

و گفت علامت اولیای خدا سه چیز است اندیشهٔ ایشان ازخدای بود و قرار ایشان با خدای بود و شغل ایشان در خدای بود.

در شرح حال ذوالنون مصری نقل می‌کند: نزدیک برادری رفت از آن قوم که در محبت مذکور بودند او را به‌بلائی مبتلا دید گفت دوست ندارد حق راهر که از دردالم یابد. ذوالنون گفت لیکن من چنین می‌گویم که دوست ندارد او را هرکه خود را مشهور کند به‌دوستی او. آن مرد گفت استغفرالله واتوب‌الیه.

نقل است یک روز یارانش درآمدند او را دیدند که می‌گریست. گفتند سبب چیست گریه را؟ گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد خداوند را دیدم! گفت یا ابالفیض خلق را بیافریدم بر ده جزء شدند. دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزء از آن ده جزء روی به‌دنیا نهادند یک جزء ماند، آن یک جزء نیز بر ده جزء شدند بهشت را برایشان عرضه کردم، نه جزء روی به‌بهشت نهادند، یک جزء بماند آن یک جزء نیز ده جزء شدند، دوزخ پیش ایشان آوردم همه برمیدند و پراکنده شدند، از بیم دوزخ پس یک جزء ماند نه به‌دنیا فریفته شدند و نه به‌بهشت میل کردند و نه از دوزخ بترسیدند. گفتم بندگان من به‌دنیا نگاه نکردید و به‌بهشت میل نکردید و از دوزخ نترسیدید

چه می‌طلبید؟ همه سر برآوردند و گفتند: «انت تعلم ما نرید» یعنی تو می‌دانی که ما چه می‌خواهیم.

نقل است که ذوالنون گفت در بعضی از سفرهای خویش زنی را دیدم از او سؤال کردم از غایت محبت. گفت ای بطال محبت را غایت نیست گفتم چرا؟ گفت از بهر آنکه محبت را نهایت نیست.

و نیز عطار در شرح‌حال بایزید بسطامی نقل می‌کند: گفت به‌صحرا شدم عشق باریده بود و زمین تر شده چنانکه پای مرد بـه گلزار فرو شود، پای من به عشق فرو می‌شد.

نقل است که یک روز سخن حقیقت می‌گفت و لب خویش می‌مزید و می‌گفت هم شراب خواره‌ام و هم شراب و هم شاقی.

گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست‌پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید.

گفت عشق او (حق‌تعالی) درآمد و هرچه دون او بود برداشت و از مادون اثر نگذاشت تا یگانه ماند چنانکه خود یگانه است.

و گفت کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق.

محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی‌محبت قدری ندارد.

حق این است که اگر هر دو جهان در سر دوستی او کنی هنوز اندك باشد.

گفت بهشت را نزد دوستان حق خطری نباشد و با این همه که اهل محبت به‌محبت سهجورند کار آن قوم دارند که اگر خفته‌اند و اگر بیدارند طالب و مطلوبند و از طلبکاری و دوستداری خود فارغند، مغلوب مشاهدهٔ معشوقند که بر عاشق خود دیدن تواناست و درمقابلهٔ مطلوب به‌طلبکاری خود نگریستن در راه محبت طغیان است.

شبلی در عشق و محبت به‌حد جنون رسیده بود، عطار دربارهٔ وی نقل می‌کند که: یکبارگی قرار و آرام از او برفت و خویشتن را در دجله انداخت... پس از آن خویشتن را در پیش ایشان انداخت و نیز خویشتن از سر کوهی فرو گردانید.

چنان شد در سلسله و بندش کشیدند و بیمارستان بردند. جامی در **نفحات** در شرح‌حال وی می‌نویسد: شبلی بیست‌ودو بار در بیمارستان بوده.

کسی شبلی را گفت مرا دعائی کن این بیت بخواند:

مضی زمن والناس یستشفعون بی   فهل لی الی لیلی العداة دلیل

وی را گفتند تو را خوش‌فربه می‌بینیم و محبتی که دعوی کنی تقاضای لاغری می‌کند گفت:

احب قلبی و مسادری بـدنی   ولودری ما اقام فی السمـــن

وقتی جمعی در خانهٔ وی بودند در آفتاب نگریست، دید که به‌غروب نزدیک است گفت که وقت نماز است برخاستند و نماز دیگر بگذارند شبلی بخندید و گفت چه خوش گفته است آن کس که گفته است:

نسیت الیوم من عشقـــی صلاتی   فلا ادری غداتی من عشائی

فذکرك سیدی اکلی و شربی   و وجهك ان رأیت شفاء ذاتی

جامی غیر از موارد مذکور موارد دیگری را نیز نقل می‌کند که شبلی به‌اشعار مجنون استشهاد می‌نموده و در حقیقت خود را مجنون عشق و محبت الهی می‌شمرده است.

در **تذکرةالاولیاء** ضمن شرح حال شبلی آورده است: نقل است که چنان گرم شد که پیراهن خود را بر آتش نهاد و می‌سوخت. گفتند باری این از علم نیست که مال ضایع کنی گفت نه فتوای قرآن است **انکم و ما تعبدون من دون‌الله حصب جهنم** خداوند می‌فرماید هرچه

دل بدان نگرد آن چیز را با تـو به‌آتش بسوزند دل من بدین نگریست غیرتی در ما بجنبید! دریغم آمد که دل بدون او چیزی مشغول کنم.

شبلی در غلبات وجد خویش چون مستی همی رفت بس خون برو دعوی کردند، خلیفه گفت ای شبلی تو چه می‌گوئی؟ گفت یـا امیرالمؤمنین جان بود از شعلهٔ آتش عشق در انتظار لقاء جلال حق پاك سوخته و از همهٔ علائق بریده از صفات و آفات نفس فانی گشته طاقتش طاق آمده صبرش کم شده.

شیخ عطار در حالات شاهشجاع کرمانی متوفای ۲۷۰ هجری که از قدمای مشایخ صوفیه بشمار می‌رود می‌نویسد: بعد از چهل سال شبی بخفت خدای را بخواب دید! گفت بارخدایا من تو را در بیداری می‌جستم در خواب یافتم، فرمود که ای شاه ما را در خواب از آن بیداریها یافتی، اگر آن بیداری نبودی چنین خوابی ندیدی. بعد از آن او را هرجا دیدندی که هرجا که رفتی بالشی می‌نهادی خفتی! و گفتی باشد که یکبار دیگر چنان خواب ببینم عاشق خواب خود شده و گفتی یک ذره از این خواب خود را به بیداری همه عالم ندهم.

در **تذکرةالاولیاء** در شرح حـال نـوری می‌نـویسد: جمعی پیش جنید آمدند و گفتند چند شبانروز است تا نوری به‌یک خشت می‌گردد و می‌گوید الله‌الله و هیچ طعام و شراب نخورده است و نخفته.

نقل است که نوری با یکی نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند چون آن کس برفـت نوری رو بـه‌یاران کرد و گفــت دانستید کـه آن شخص کـه بـود گفتند نـه. گفت ابلیس بـود، حکایت خـدمات خود می کرد و افسانهٔ روزگار خود می‌گفت و از درد فراق می‌نالید! چنانکه دیدید می‌گریست ، من نیز می‌گریستم.

و گفت وجد زبانه‌ای است که در سر بجنبد و از شوق پدید آید که اندامها بجنبش آید یا از شادی یا از اندوه.

در **تذکرةالاولیاء** از جنید نقل می‌کنند: گفت محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من!

گفت چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد.

سؤال کردند از محبت گفت آنکه صفات محبوب به‌دل صفات محب بنشیند.

گفتند ابوسعید خراز را به‌وقت نزع تواجد بسیار بود، جنید گفت عجب نبود اگر از شوق او جان بپریدی، گفتند این چه مقام بود؟ گفت غایت محبت و این مقامی عزیز است که جملهٔ عقول را مستغرق گرداند و جملهٔ نفوس را فراموش کند و این عالیترین مقامی است علم معرفت را در این وقت مقامی نبود که بنده بجائی برسد که داند خدای او را دوست می‌دارد، لاجرم این بنده گوید که به‌حق من بر تو و به‌جاه من نزد تو و نیز گوید که به‌دوستی تو مرا بس.

نقل است که‌جنید سخن می‌گفت، مریدی نعره بزد، شیخ او را از آن منع کرد و گفت اگر یک‌بار دیگر نعره زنی ترا مهجور گردانم پس شیخ باز سر سخن شد آن مرید خود را نگاه می‌داشت تا حال به‌جائی رسید که طاقتش نماند و هلاک شد برفتند او را دیدند میان دلق خاکستر شده.

در هر حال مشایخ و سران اولیه تصوف همواره مدعی عشق و سوز قلبی بودند و آن را در سیر و سلوک لازم و بطور کلی آن را از مقدسات و مبانی اصلی تصوف می‌دانستند.

شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوسعیدابوالخیر از وی نقل می‌کند:

گفت ما را عزیمت شیخ ابوالعباس قصاب پدید آمد که نصب مشایخ بود، پیرابوالفضل وفات کرده بود در قبضی تمام می‌رفتیم. در راه پیری دیدیم که کشت می‌کرد نام او ابوالحسن خرقانی بود، چون مرا بدید گفت اگر حق تعالی عالم پر ارزن کردی و آنگاه مرغی بیافریدی

و سوز این حدیث در سینهٔ وی نهادی و گفتی این مرغ عالم از این ارزن پاك نکند تو به‌مقصود نخواهی رسید و در این سوز و درد خواهی بود که ابوسعید هنوز روزگاری نبود از این سخن قبض ما برخاست و واقعه حل شد.

جامی در نفحات ضمن شرح حال ابوسعید می‌نویسد:

روزی قوالی در پیش شیخ این بیت بخواند:

اندر غزل خویش نهان خواهم گشت

تا بر لب تو بوسه دهم چون تو بخوانی

شیخ گفت این بیت را که گفته است؟ گفتند عماره، گفت خیزید تا به‌زیارت وی شویم پس شیخ با جمعی به‌زیارت وی شدند.

نامبرده نقل می‌کند ابوسعید توصیه کرده بود این ابیات را در پیش جنازه‌اش بخوانند:

خوبتر اندر جهان از این چه بود کار

دوست بر دوست رفت یار بر یار

آن همه اندوه بود و این همه شادی

وآن همه گفتار بود واین همه کردار

و هم از اشعار منسوب به ابوسعید است که گوید:

تا روی ترا بدیدم ای شمع طراز — نه کار کنم نه روزه دارم نه‌نماز

چون باتوبوم مجازمن جمله نماز — چون‌بی‌توبوم نمازمن جمله مجاز

روزی شیخ ابوسعید بیرون آمد و در زیر درختی نشست که برگ آن زرد شده بود و این بیت را خواند:

تو از مهر زرد و من از مهر زرد — تو از مهر ماه و من از مهرماه

جامی درکتاب اشعةاللمعات مسئلهٔ عشق را از نظر صوفیه چنین بیان می‌کند:

«وکیف ینکرالعشق و مافی‌الوجود الاهو» یعنی چون ناشناخته

ماند عشق؟ و حال آنکه در وجود نیست الا عشق.

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق
پیدا و نهان هیچ نبینم جـز عشق
حاشا که ز سر عشق غافـل مـانـم
چون در دو جهان هیچ نبینـم جز عشق

ولو لاه ماظهر ماظهر و اگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است، زیرا که حقایق اشیاء صورتجلیات اوست و ظهور ایشان به تجلی وجودی او و بعد از حصول شرایط که آنها نیز از صور تجلیات اوست، پس وی در هر مرتبه از آن مراتب اگر مفقود بودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است «وماظهر فمن‌الحب ظهر» و آنچه ظاهر شده است از عشق ظاهر شده است.

شیخ روزبهان که از مشایخ و بزرگان صوفیه بشمار رفته است در کتاب عبهرالعاشقین می‌نویسد:

... در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است. صفت اوست (یعنی صفت خداست) و قائم به‌اوست در آن تغییر نیست بلکه به‌خود عاشق است.

... چون خواست که کنز ذات به‌مفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را به‌جمال عشق برایشان تجلی کرد و صفات خاص برایشان ظاهر شد ایشان از هر صفتی لباسی یافتند.

... پس اصل عشق قدیم است. عشاق حق را عشق به جان قدیم است. عشق لبابه زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق چون بدانجا رسید مأخوذ عشق گشت از آن ذروه به‌زیر نتوان آمد که معشوق حق شد و عاشق حق شد در عشق همرنگ عشق شد چون عاشق همرنگ عشق شد. عاشق و معشوق یکرنگ شدند آنگاه عاشق در مملکت حق جا گم شود.

عشق کمالی حق است که از کمال حق است چون در عاشق پیوندد از صرف حدوثیت به‌جلال الهیت ظاهر و باطنش ربانی شود معدن اصل طلب کند.

باید دانست موضوع اتحاد عاشق و معشوق و عشق که در کلمات سران صوفیه زیاد دیده می‌شود و مخصوصاً شعرای صوفی مسلک آن را با آب‌وتاب زیاد در غزلها و اشعار خودپرورش و شرح و بسط داده‌اند و در حقیقت از فروع و نتایج دو مسئلهٔ اساسی «عشق» و «وحدت وجـود» محسوب می‌شود ازجملـه عقـاید عرفانی خـاص افلاطونیان جدید است و اصل آن از «فرفوریوس» یکی از فلاسفهٔ افلاطونیان جدید می‌باشد.

شعرای صوفیه نیز در اشعار خـود بطور مشروح ازعشق وعاشقی و اوصاف معشوق و اسرار عشق‌ورزی و عالم و جذبه و سوز عشق و درد فراق سخنها گفته و اشعار وغزلهای زیادی در این زمینه‌سروده‌اند که نمونه‌هائی از آن در زیر، از نظر خوانندگان می‌گذرد:

جلال‌الدین رومی در دفتر پنجم مثنوی می‌گوید:

عشق آن شعله است کو چون‌برفروخت
هرچه جز معشوق باقی جملـه سوخـت
تیغ لا در قتل غیـر حق بـرانـد
درنگر آخر که بعد از لا چـه مـاند
ماند الا الله و بـاقی جملـه رفـت
شاد باش ای عشق شرکت‌سوز رفـت
خود هم او بود اولیـن و آخـرین
شرك جز از دیـدهٔ احـوال مبیـن
ای عجب حسنـی بود جـز عکس آن
نیست تن را جنبشی از غیـر جـان

در جای دیگر می‌گوید:

هر که را جامه ز عشقی چاك شد — او ز حرص و عیب کلی پاك شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما — ای طبیب جمله علت‌های ما
جسم خاك از عشق برافلاك شد — کوه در رقص آمد وچالاك شد

*

سخت‌تر شد بند من از پند تو — عشق را نشناخت دانشمند تو
آن طرف که عشق می‌افزود درد — بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

*

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است — لیک عشق بیزبان روشنتر است
چون قلم اندرنوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمد قلم برخود شکافت
عقل درشرحش چوخر درگل بخفت — شرح عشق وعاشقی وعشق گفت

*

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا خالی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودی همگی دوست گرفت
نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

*

فردا که به محشر اندر آید زن و مرد — از بیم حساب روی‌ها گردد زرد
من عشق ترا به کف نهم پیش آرم — گویم که حساب من از این باید کرد

*

از قد تو من بلند قد می‌گردم — وز عشق تو من یکی به صد می‌گردم
تا تو تو بدی به گرد تو می‌گشتم — چون من تو شدم به گرد خود می‌گردم

*

در سینه هر که ذره‌ای دل باشد — بی عشق تو زندگیش مشکل باشد

با زلف چو زنجیر گره در گــرهت دیوانه کسی بود که عاقل باشد

ملای رومی در دیوان معروف شمس تبریزی گوید:

باز شیری با شکــر آمیختنــد عاشقان با یکدگر آمیختنــد
روز و شب را از میان برداشتند آفتـابی با قمر آمیختنــد
رنگ معشوقان و رنگ عاشقــان جمله هم چون‌سیم‌وزر آمیختند

*

نفس کل وهرچه‌زاد ازنقش کل همچو طفلان با پدر آمیختند
رافضی انگشت بر دندان گرفت چون علی را با عمر آمیختند

*

هلـه ساقـی قدحی ده ز مـی رنگینـم
تا که در دیـر مغان روی حقیقت بینـم
توبه بشکسته‌ام ای دل که به کام دل خود
دوسه‌ٔ روزی به‌در میکـده خوش بنشینـم
فارغ از توبه و زهد و ورع و تقوی‌ام
زانکه من مصلحت خویش در این می‌بینم

*

هلـه‌ای شاهد رعنـا ز در حجره درآ
تـا به روی تو شود شاد دل غمگینـم
روی زیبای تو چون قبلهٔ اهل نظر است
گر بتابم رخ از این قبله یقین بیـدینم

*

تو مپندار که من شعر به‌خود مـی‌گویـم
تا که هشیـارم و بیدار یکـی دم نـزنـم
شمس تبریزی اگر روی بـه من بنمـائی
من خود این قالب مردار بهم درفکنـم

در میان من و معشوق همین است حجاب
وقت آن است که این پرده به یکسو فکنم
پیرهن می‌بدرم دم‌بدم از غایت شوق
که وجودم همه او گشت من این پیرهنم

شیخ محمود شبستری گوید:

ز چشم اوست دلها مست و مخمور ز لعل اوست جانها جمله مستور
ز چشم او همه دلها جگرخوار لب لعلش شفای جان بیمار
به چشمش گرچه عالم درنیاید لبش هر ساعتی لطفی نماید

*

به شوخی جان دمد در آب و در خاک به دم دادن زند آتش در افلاک
ز او هر غمزه دام دانه‌ای شد وز او هر گوشه میخانه‌ای شد
ز غمزه می‌دهد هستی به غارت به بوسه می‌کند بازش عمارت
ز چشمش خون ما درجوش دائم ز لعلش جان ما مدهوش دائم
به غمزه چشم او دل می‌رباید به عشوه لعل او جان می‌فزاید
چو از چشم و لبش جوئی کناری مر این گوید که نه آن گوید آری
ز غمزه عالمی را کار سازد به بوسه هر زمان جان می‌نوازد
از او یک غمزه و جان دادن ازما وزو یک بوسه و استادن از ما
چو از چشم و لبش اندیشه کردند جهانی می پرستی پیشه کردند

*

حدیث زلف جانان بس دراز است
چه شاید گفت از آن کان جای راز است
مپرس از من حدیث زلف پرچین
مجنبانید زنجیر مجانین
ز قدش راستی گفتم سخن دوش
سر زلفش مرا گفتا فرو پوش

*

شراب‌وشمع وشاهدعین معنی است — که‌درهرصورتی او را تجلی است
شراب‌و شمع ذوق نــور عرفان — ببین شاهد که‌از کس نیست پنهان

اشعار زیرازجمله غزلهائی است که‌به‌شیخ عطارنسبت‌داده شده:

در عشق تو گم شدم به‌یک بار — سرگشته همی روم فلک وار
گر نقطهٔ دل بــه‌جــای بــودی — سرگشته نبودمــی چــو پرگــار
دل رفت زدست‌وجان برآن است — کز پی برود زهی سر و کــار

*

درعشق توعقل سرنگون گشت — جان نیز خلاصه جنون گشت
خود وصف دلــم چگونه گــویم — کان کاربه‌جان‌رسیده‌چون‌گشت
خون دل ماست یــا دل ماست — خونی که زدیده‌ها برون گشت

*

تــا قــوت عشق تــو بدیــدم — سرگشتگیم بسی فــزون گشت
درمان چه طلب کنــم عشقت — ما را سوی درد رهنمون گشت
آن مرغ که بود زیرکش نــام — در دام بلای تو زبون گشت
لختی پر و بال زد بــه‌آخــر — از پای فتاد و سرنگون گشت

*

بجز غــم خوردن عشقــت غمی دیگر نمی‌دانم
که شادی در همه عالم از این خوشتر نمی‌دانم
گر از عشقت برون آیم به ما و من فــرو مانــم
ولکن ما و من گفتن بــه عشقت در نمــی‌دانــم
ز بس کانــدر ره عشق تو از پای آمدم تــا سر
چنان بی‌پا و سر گشتم کــه پا از سر نمی‌دانــم

*

ای روح تـوام مقصد وای روی تـو مقصود
بـرآتش عشق تـو دلـم سوختـه چـون عود
چـه بـاك اگـر عقل و دل وجـان بنمـایـد
گو هیچ ممان زانکـه توئی زینهمه مقصود
در عشق چنـانـم که وجود و عدمش نیست
دانی توکه چون است نه معدوم و نه موجود
مـردانـه بـدیـن راه درا ای دل غـافل
کز عشق نه مقبول بود مـرد و نـه مردود
هـرچیـزکـه در هر دو جهـان بستـهٔ آنی
آن است ترا در دوجهان مونس و معبـود
عطار اگـر سایه صفت گم شود از خود
خورشید بـرون تابدش از طالع مسعود

نامبرده در **منطق‌الطیر** گوید:

چون کسی رانیست‌چشم‌آن‌جمال — وز جمالش هست صبرما محال
باجمالش‌چونکه‌نتوان‌عشق‌باخت — ازکمال لطف خود آئینه‌ساخت
هست آن آئینهٔ دل در دل نگـر — تا ببینی رویش ای‌صاحب نظر
گر تو می‌داری جمال یار دوست — دان که دل آئینهٔ دیداراوست

شیخ کمال خجندی گوید:
چشم اگر این است و ابرو این و ناز و عشوه این
الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل ودیـن

شمس مغربی گوید:
دلی کـه با رخ و زلف تـو همنشیـن بـاشد
مجرد از غم و شادی کفـرودیـن بـاشد
بـود زکفـر وز اسلام بیخبـر آن دل
که زلف و روی تواش روزوشب قرین باشد

در کتاب **مرصادالعباد** تألیف نجم‌الدین کبری که از اکابر مشایخ صوفیه است و بقول جامی «وی را شیخ ولی‌تراش نیز گفته‌اند به‌سبب آنکه در غلبات وجد نظر مبارکش برهر که افتادی به‌مرتبهٔ ولایت رسیدی!»[1] چند رباعی زیر آمده است:

تا ظن نبری که ما ز آدم بودیم		کان‌دم که‌نبودآدم آن‌دم‌بودیم
بیزحمت ع و ش وق و گل ودل		معشوقه و ماوعشق همدم‌بودیم

*

ای شمع بخیره چندبرخودخندی		تو سوز دل مرا کجا مانندی
فرق است میان‌سوز کزجان خیزد		با آنکه به‌ریسمانش برخودبندی

*

مائیم ز خود وجود پرداختگان		آتش به‌وجود خوددرانداختگان
پیش رخ چون‌شمع توشبهای‌وصال		پروانه صفت وجود خودباختگان

*

ما را جز از این زبان زبانی دگر است
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قلاشی و رندی است سرمایه عشق
قرائی و زاهدی جهانی دگر است

*

سودای میان تهی‌زسر بیرون کن		از ناز بکاه و درنیازافزون کن
استاد تو عشق است‌چوآنجا برسی		اوخودبه‌زبان‌حال‌گویدچون کن

*

از شبنم عشق خاك آدم گل شد		صدفتنه‌وشور درجهان حاصل شد
سر نشتر عشق‌بزرگ‌روح رسید		یک‌قطره فروچکید نامش‌دل‌شد

*

۱. نفحات‌الانس، ص ۴۱۹.

ای سلسلهٔ زلف تـو دلها بسته وی غمزهٔ خونخوار توجانها خسته
یاربمنم این چنین به‌تو پیوسته بـرخاسته من زمن توئی بنشسته

*

اصل گهرعشق زکانی دگر است منزلگه عاشقان جهانی دگراست
وان‌مرغ که دانهٔ غم‌عشق توخورد بیرون‌زدو کون‌زآشیانـی دگراست

در اینجا تـذکـر این نکته لازم است که عقیدهٔ عشق را درمسلک تصوف نباید تنها به‌این عنوان که یکی از اصول و عقاید صوفیگری است تلقی کرد بلکه بطورکلی باید آن را نظر به‌اهمیت و عمق زاید-الوصفی که در این مسلک پیدا کـرده و موجب تحولات زیـادی در عقاید و شئون آن گردیده است اساس و مبنای نظری صوفیگری در تاریخ اسلام دانست.

توضیح آنکه چنانکه در سابق اشاره شد عقیدهٔ عشق پس از آنکه در تصوف کاملاً رسوخ و رواج پیدا کرد و طرف توجه و عنایت خاص سران و مشایخ و شعرای صوفیه واقع شد بتدریج معانی وسیعتر و دامنه‌دارتری به‌خود گرفته و هر زمان نکات و دقایق و لطایف و معانی جدیدتری بدان افزوده گشت تا آنکه بالاخره دامنهٔ آن به‌تمام عقاید نظری کشانده شده بیشتر اصول و مبانی و افکار صوفیانه در آن هضم گردید و بدین ترتیب اصول و عقاید تصوف روی این اصل و اساس کلی و کشدار بصورت نوینی مورد تفسیر قرار گرفت.

و از آنجا که قیود و حدود این اساس یعنی مسئلهٔ عشق صرفا بسته به‌قدرت تخیل و تصرفات ذهنی و ذوق و حال اهلش بود ازابتدا عقاید و افکار صوفیگـری همواره در یک حال باقی نمانده با اختلاف ذوق و «حال» مشایخ و رهبران تصوف بالاوپایین و نوسان پیدا می-کرد و چه بسا چیزی از آن کاسته و یا به‌آن اضافه می‌شد البته در هر حال جای گفتگو هم نبود زیرا آنجا جای حال است نه جای مقال!

علاوه براین، عقیدهٔ عشق یک سلسله افکار و عقاید دیگری نیز بوجود آورد که نه در اسلام سابقه داشت و نه صوفیان اولیه یعنی صوفیان قرن‌دوم از آن اطلاعی داشتند بلکه اساساً بامبانی و ظواهر شریعت اسلام ناسازگار و مخالف بود.

ما در اینجا به‌جهت مراعات اختصار از آن میان تنها به‌چند مورد زیر اشاره و اکتفا می کنیم:

۱. مشایخ صوفیه روی اصل عشق به‌خدا مدعی بودند که انسان در این راه یعنی در راه عشق به‌خدا به‌مقامی می‌رسد که حجاب و حشمت و قید بین او و خدا برداشته می‌شود و او را در این مقام سخنان و حالات و رفتاری پدید می‌آید که پیش‌عامه و برحسب ظواهر شریعت بس بزرگ و گستاخانه و گناه محسوب می‌شود.

چنانکه در عشقهای صوری و مجازی نیز که خود یکی از مراتب عشق و تجلیات آن است کمال عشق بین عاشق و معشوق وقتی تحقق می‌یابد که آداب و قیود و حدود از میان آن دو برود و آن دو نسبت به‌هم کاملاً گستاخ و بی‌حشمت و بی‌قید گردند و در این حالت است که رفتار و گفتار و حالات عاشق نسبت به‌معشوق کاملاً صورت خودی پیدا می کند و با آداب ورسوم معمولی وفق نمی‌دهد.

اصولاً برطبق این عقیده آداب‌ورسوم و حشمت آنجاست که دوئیتی درکار باشد در صورتی که میان عاشق و معشوق (صوفیان واصل بالله و خدا!) منیت و دوئیت از میان رفته و عاشقان واصل در جمال و جلال معشوق فانی گشته و خود را نیست کرده و به‌هستی او درآمده‌اند و از آنان جز قالبی تهی و پیراهنی باقی نمانده است بنابراین در این مرحله چه بسا مراعات قید وحشمت علامت بیمهری و بیوفایی و گناه و پیمان شکنی محسوب گردد.

اینک مراتب فوق را در گفتار سران صوفیه نیز برطبق آنچه در

کتب خود صوفیان آمده است بدقت مطالعه کنید:

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** کلمات زیر را از جنید که صوفیان وی را سیدالطائفه‌اش خوانند نقل می کند:

گفت چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد!

سؤال کردند از انس، گفت آن بود که حشمت برخیزد!

گفت اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش برآن مزید یابند.

بنده به‌جائی برسد که داند که خدای او را دوست می‌دارد لاجرم این بنده گوید که به‌حق من برتو و به‌جاه من نزد تو!

گفت این قومی باشند که برخدای نازکنند (!!) وانس بدو گیرند و میان ایشان و خدای حشمت برخاسته بود و ایشان سخنهائی گویند که نزدیک عامه شنیع باشد.

جنید گفت شبی به‌خواب دیدم که به‌حضرت خداوند ایستاده بودم مرا فرمود که این سخنان توازکجا می‌گوئی گفتم آنچه می‌گویم حق می‌گویم فرمود که صدقت راست می‌گوئی.

و ضمناً در اینجا بعنوان نمونه به‌چند مورد از مکالمات و طرز گستاخی مشایخ صوفیه که در **تذکرةالاولیاء** در شرح حال شیخ- ابوالحسن خرقانی (که برطبق نقل جامی در **نفحات** وی در تصوف منتهی بوده) نقل شده توجه نمائید:

نقل است که شبی نماز همی کرد آوازی شنود که هان بوالحسن خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت ای بارخدایا خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچکس سجودت نکند آواز آمد نه از تو نه ازمن !!!

نقل است که روزی در حالت انبساط کلماتی می‌گفت بسرش ندا آمد که بوالحسنا نمی‌ترسی از مرگ؟ گفت الهی برادری داشتم او از مرگ همی ترسید (!) اما من نترسم. گفت شب نخستین از نکیر و منکر ترسی؟ گفت: اشتر که چهار دندان شود از آواز جرس نترسد؟ گفت از قیامت و صعوبات او ترسی؟ گفت: می‌اندیشم که فردا چون مرا از خاك برآری و خلق را در عرصات حاضر کنی من در آن وقت پیراهن بوالحسنی خود از سر برکشم و در دریای وحدانیت غوطه خورم تا همه واحد بود و بوالحسن نماند و موکل خوف و مبشر رجا برمن بازنشینند!!!

گفت ندا آمد که تو مائی و ما تو (ما) می‌گوئیم نه تو (تو) خداوندی و ما بنده عاجز!!!

و یکبار می‌گفت الهی ملك‌الموت را به‌من مفرست که من جان به‌وی ندهم که نه از او ستده‌ام تا باز بدو دهم من جان از تو ستده‌ام و جز تو به کسی ندهم!

اما شعرای صوفیه که دیگر در این باره غوغا کرده‌اند و کار این بی‌حشمتی و گستاخی را که خود مدعی آن بودند به‌حد اعلی رسانیده و در اشعار و غزلها و رباعیات خود تعبیرات و الفاظ عاشقانه زننده‌ای ازقبیل ناز و کرشمه و دلبر و طناز و لب لعل و زلف مشکین و خط و خال و دهان نوشین و کمان ابرو و اندام سیمین بکار برده و با اینگونه تعبیرات با خدا عشق‌ورزی نموده‌اند و حتی در پاره‌ای از اشعار نام شاهد را دربارهٔ حق متعال آورده‌اند[1].

---

۱. شیخ محمود شبستری گوید:

شراب و شمع و شاهد عین معنی است
که در هر صورتی او را تجلی است

←

این موضوع با مراجعه به‌اشعار صوفیه کاملاً محسوس است و نیز اشعاری که ما دربارهٔ عشق از صوفیان نقل کردیم نمونه‌هائی از این تعبیرات و تشبیهات را دربر داشت.

البته پرواضح است که تأویلات و تفسیراتی که در این‌باره از طرف صوفیان مخصوصاً آنهائی که در صدد تطبیق مسلک تصوف با شریعت اسلام بوده‌اند دیده می‌شود نمی‌توانند اینهمه گستاخی را پرده‌پوشی نماید و علی‌رغم تمام آن تأویلات و تفسیرها و پرده‌پوشیها با مخالفت صریح اینگونه گفتارها و تعبیرات با آیات قرآنی که خداوند را از هر تشبیه و تمثیل و تنزیلی منزه و مبرا و تقدیس می‌کند و همچنین با سنت پیغمبر اسلام و پیشوایان دین و سیرهٔ مسلمانان متشرع و پابند به‌ظواهر دینی کاملاً هویداست و جز با همان ذوق و عشق نمی‌توان این نوع تعبیرات تند و بظاهر زننده را توجیه نمود.

۲. کار توسعهٔ مبنای عشق در تصوف به‌جاهای باریکتری کشید و بالاخره طولی نکشید که عشق مجازی و شاهدبازی نیز مقبول طبع و ذوق جمعی از صوفیان واقع شد و مشاهده جمال زیبارویان و نازنینان گلرخ آئینه مشاهده جمال مطلق یار گردید! و برخی از مشایخ صوفیه این مرحله را بعنوان اینکه مجاز پل حقیقت است تقدیس نموده و آن را نردبان و وسیله ترقی معنوی و رسیدن به‌مراتب عالیه عشق شمردند.

جامی در **نفحات** نقل می‌کند: که کامل آن کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند به‌بصر همچنانکه

→

شراب و شمع ذوق نور عرفان
ببین شاهد که از هر کس نیست پنهان

*

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر

مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی به‌بصیرت. **یشاهدون بالبصیرة الجمال المطلق المعنوی بما یعاینون بالبصر الحسن المقید الصوری.** و جمال با کمال حق‌سبحانه دو اعتبار دارد یکی اطلاق که آن حقیقت‌جمال ذاتی است من حیث هی‌هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی‌الله سبحانه مشاهده تواند کرد! و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق‌داند منزل شده به‌مراتب کونیه! و غیرعارف را که چنین نظر نباشد باید که به‌خوبان ننگرد تا به هاویه حیرت درنماند!!!

آنگاه می‌نویسد: حسن‌ظن درباره افرادی که از بزرگان (صوفیه) چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین عراقی که به‌مطالعهٔ جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می‌نمودند! آن است که ایشان در آن صور مشاهده جمال مطلق حق‌سبحانه می‌کردند.

شیخ روزبهان بقلی که یکی از بزرگان و مشایخ صوفیه است درکتابی به‌نام **عبهرالعاشقین** به‌این موضوع پرداخته و در آن به‌تفصیل از مراتب و مراحل و انواع عشق مجازی و حقیقی از نظر صوفیه سخن گفته است و عشق را در هر حال که پدید آید ممدوح شمرده است.

نامبرده درکتاب مزبور پس از آنکه عشق را به‌طبیعی و روحانی و ربانی تقسیم کرده و موقعیت هرکدام از مراحل سه‌گانه رابطه آنها را چنین بیان نموده است: عشق طبیعی منهاج (نردبان) عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی است اثقال عشق الهی را جز به‌این مرکب نتوان کشید و راوق صفاء جمال قدم‌جز در این اقداح افراح نتوان نوشید!

روی همین است که در شرح حال مشایخ صوفیه ماجراها و داستانهائی از عشق مجازی نیز دیده می‌شود که می‌توان آنها را نمونهٔ

کوچکی از یک سلسله مطالب و ماجراهای ناگفتنی دانست.

جامی در شرح حال شیخ روزبهان بقلی که وی را سلطان عرفا نامیده نقل می‌کند: ناگاه به‌محبت زنی مغنیه مبتلا شد! و هیچکس نمی‌دانست و آن وجد وصیحه هائی که در وجد فی‌الله می‌زد همچنان باقی بود اما اول از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای مغنیه! سپس می‌نویسد: پس خدمت مغنیه را لازم گرفت!!!

جامی در نفحات‌الانس از شخص نامبرده نقل می‌کند:

در کتاب الانوار فی‌کشف الاسرار آورده است که قوال (قوال در اصلاح صوفیان آن کسی را گویند که در موقع سماع ورقص صوفیان به‌آواز شعر می‌خواند) باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع سماع به‌جهت ترویج قلوب به‌سه چیز محتاجند روائح طیبه و وجه‌صبیح وصوت ملیح.

و نیز در شرح حال شیخ اوحدالدین حامد کرمانی یکی از بزرگان صوفیه می‌نویسد: وی در شهود حقیقت توسل به‌مظاهر صوری می‌کرد و جمال مطلق را در صور مقیدات مشاهده می‌نمود.

و نیز درباره نامبرده نقل می‌کند: چون وی (شیخ اوحدالدین) در سماع گرم شدی پیراهن امردان چاک کردی و سینه‌بسینه ایشان نهادی!

و هم از اشعار اوحدالدین است می‌گوید:

زان می‌نگرم به‌چشم سر در صورت — زیرا که زمعنی است اثر در صورت
این عالم صورت است ما در صوریم — معنی نتوان دید مگر در صورت

جامی در نفحات نقل می‌کند: از شیخ شمس‌الدین تبریزی پرسیدند که در چه کاری؟ گفت ماه را در طشت آب می‌بینم!

شیخ عطار درشرح حال ابوحفص حداد متوفای سال ۲۶۴ هجری پس از آنکه وی را باالقاب: «قطب عالم» و «پادشاه مشایخ علی‌الاطلاق

و «خلیفه حق» تعریف می‌کند داستان عشق‌ورزی وی را با کنیزکی چنین نقل می‌کند: ابتداء او آن بود که برکنیزکی عاشق بود چنانکه قرار نداشت او را گفتند در شارستان‌نشابور جهودی جادوگر است که تدبیر کار تو اوکند بوحفص پیش او رفت و حال بگفت او گفت ترا چهل روز نماز نباید کرد و هیچ طاعت و عمل نیکو نباید کرد و نام خدای برزبان نشاید راند و نیت نیکو نباید کرد تا من حیلت کنم وترا به‌سحر به‌مقصود رسانم. بوحفص چهل روز چنان کرد! بعد از آن‌جهود آن طلسم بکرد و مراد حاصل نشد! جهود گفت بی‌شک تو خیری در وجود آمده است وگرنه مرا یقین است که این مقصود حاصل شدی. بوحفص گفت من هیچ چیزی نکرده‌ام الا در راه که می‌آمدم سنگی از راه به‌پای بازکناره‌افکندم‌تا کس برونیفتدجهود گفت میازارخداوندی را که تو چهل روز فرمان او ضایع کنی و او ازکرم این مقدار رنج‌تو ضایع نکرد..!!![1]

جامی در نفحات ضمن شرح حال سلطان ولد فرزند جلال‌الدین رومی داستانی نقل می‌کند که درطی آن سلطان ولد هنگامی مولانا شمس‌الدین (معروف به‌شمس‌تبریزی) را ملاقات می‌کند که وی با فرنگی پسری صاحب‌جمال شطرنج می‌بازد چون وی می‌برد زرمی‌ستاند و چون آن پسر می‌برد سیلی می‌خورد.

و نیز درکتاب نامبرده در شرح حال شیخ فخرالدین عراقی‌نقل می‌کنند: روزی شیخ پسری را می‌بیند و گرفتار وی می‌شود و پس از رفتن وی بی‌طاقت گشته بدنبال او و همراهانش تا هندوستان می‌رود!

و وقت دیگر شیخ ضمن ملاقات با یکی از امرای روم از او می‌خواهد که خوانندهٔ بی‌نظیر و زیبا روی آن زمان را که جمعی‌گرفتار دام عشقش بودند به‌او برساند و چون امیر تعلق خاطر شیخ را به‌وی

---

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۲۸۶.

درمی‌یابد کسی به‌طلب وی می‌فرستد و بقول جامی پس از غوغای عاشقان و رفع مزاحمت ایشان وی را به‌نزد شیخ می‌آورند و در آن‌موقع شیخ غزلها سروده که مطلع یکی از آن غزلها چنین است.

ساز طرب عشق که داند که چه ساز است

کز زخمهٔ او نـه فلک اندرتک‌وتـاز است

و دیگر روزی گرد بازار کفشگران می‌گذشت نظرش بر کفشگر پسری افتاد شیفتهٔ وی شد و پیش وی رفت و سلام کرد...

شمس مغربی که بقول جامی از کبار اولیاءالله و عظماء مشایخ صوفیه است در یکی از غزلهایش چنین می‌گوید:

دارد نشان یـــارم هـــر دلبـــری و یـــاری

بینم جمال رویش از روی هـــر نـــگـــاری

جز روی او نبینم از روی هـــرنـــگـــاری

نقشی از آن نـــگـار است هر نقش و هرنگـــاری

عکسی از آن جمال است هرحسن و هرجمالی

جز خط او نخوانـــم از خط هـــر عـــذاری

و از جمله داستانهای عشقی مشایخ صوفیه داستان شرم‌آوری است که شیخ عطار آن را در **منطق‌الطیر** بصورت نظم آورده و با آب و تاب زیاد در اطراف آن مداحی نموده است.

این داستان مربوط به‌عشق‌ورزی و دلدادگی شیخ صنعان به‌یک دختر مسیحی است که شیخ باموی سفیدش دل‌ودین از کف داده و برای رسیدن به‌وصال دخترك حاضر می‌شود به‌پیشنهادهای وی مبنی براینکه شیخ اگر بخواهد به کام دل برسد باید بت را سجده کند و قرآن را بسوزاند و ترك دین و ایمان کند و جامی از شراب بیاشامد تن در دهد تا اینکه سرمست جام شراب می‌شود وآخرالامر نیز یك سال خوکبانی می‌کند!

از این نوع معاشقه‌ها در شرح حال مشایخ و سران صوفیه زیاد نقل شده ولی همین اندازه که نقل شد در اینجا برای بحث‌ما کافی بنظر می‌رسد.

۳. همانطوری که در آغاز این بحث یادآور شدیم مکتب عشق و عاشقی با عقل وعلم سازگار و هرآنکس که بخواهد در این وادی قدم نهد قبل از همه چیز باید به‌حساب عقل و علم و استدلال برسد و شانه از مسئولیتها ی آن دو خالی کند تا بتواند با کمال آزادی در عوالمی که مخلوق دست مقتدر ذوق است با پروبال عشق به‌پرواز درآید و آنجا که در وهم ناید برسد!

روی این اصل صوفی که پیرو مکتب عشق است عقل ودانش را راهزن راه طریقت و حجاب اکبر وصال می‌شمارد و بدین‌وسیله خود را از هرگونه قیدوشرطی آزاد می‌کند زیرا بدیهی است که جز این، راهی برای آنچه می‌طلبد ندارد یا باید مقید به‌عقل و استدلال ومقتضیات علم باشد و دست از لاقیدی و عوالم بی‌سروته وهم وخیال و ذوقیات بی‌اساس بکشد و یا سر در آستان عشق بسپارد و خود را از هرآنچه که او را در این راه قیدومانع است رها سازد...

مشایخ صوفیه نیز از ابتدا بمنظور تحکیم مسلک خود و فرار از اعتراض معترضین و ناقدین راه دوم را انتخاب نموده و عقل ودانش وکتاب و دفتر و نوشتن و آموختن را در سلوك مردود شمردند و آنها را حجاب و مانع رسیدن به‌مقامات و احوال دانستند و سالکین را ازاشتغال به‌این امور منع و برحذر داشتند و بیش ازحد در نکوهش عقل وابراز تنفر و بیزاری از علوم آموختن و انتقاد علماء از خود جوش بخرج دادند و حتی در میان مشایخ صوفیه عده‌ای بیسواد وا می‌هم بوده و این‌موضوع خود یکی از مزایای آنها بشمار می‌رفته و افراد باسواد و درس‌خوانده‌ای هم که وارد این مسلک می‌شدند ابتدا به‌دستور

شیخ و مرشد معلومات خود را به‌دست فراموشی می‌سپردند و وسایل و ابزار تحصیل علم را نیز به‌انواع وسایل نابود می‌کردند.

چنانکه در **تذکرةالاولیاء** ضمن شرح حال یوسف‌بن حسین رازی معروف به«پیرری» که از مریدان ذوالنون مصری بوده می‌خوانیم که وی به‌دستور ذوالنون به‌شهر خود بازگشت می‌کند و هنگام وداع از ذوالنون وصیتی می‌خواهد و چنین می‌شنود:

ترا سه وصیت می‌کنم یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خرد وصیت بزرگ آن‌است که هرچه خوانده‌ای فراموش کنی و هرچه نبشته‌ای بشوئی تا حجاب برخیزد[1].

بایزید بسطامی گوید: هیچ چیز برمن دشوارتر از متابعت علم نبود[2].

سهل‌بن‌عبدالله تستری که یکی از سران اولیه تصوف بشمار می‌رود و از پایه‌گذاران تصوف است گوید: هردل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت‌تر گردد و علامت آن دل که با علم سخت گردد آن بود که دل وی به‌تدبیرها وحیلتها بسته شود و تدبیر خویش به‌خداوند تسلیم نتواند کرد[3].

جنید سیدالطائفه صوفیه که در بین قدما وسران اولیه تصوف مقامی بس بلند دارد بنا به‌نقل عطار در **تذکرةالاولیاء** گفته: نشاید که مریدان را چیزی آموزند مگر آنچه در نماز بدان محتاج باشند و فاتحه وقل‌هوالله‌احد تمام است و هرمریدی که زن کند و علم نوشتن از وی هیچ نیاید.

و حتی برخی از مشایخ اولیه تصوف اذکار نماز و سوره حمد و

---

۱. **تذکرةالاولیاء**، ج ۱، ص ۲۸۲.
۲. **تذکرةالاولیاء**، شرح حال بایزید بسطامی.
۳. **تذکرةالاولیاء**، شرح حال سهل‌بن‌عبدالله.

توحید را هم ظاهراً بلد نبوده‌اند چنانکه جامی در **نفحات** از شرح شطحیات شیخ روزبهان نقل می‌کند: بایزید گوید که من از بوعلی (سندی یکی از سران اولیه تصوف) علم فنا در توحید می‌آموختم و ابوعلی از من الحمد وقل هوالله[1].

و هم از جنید نقل شده که خواندن و نوشتن سبب پراکندگی حواس و اندیشهٔ صوفی است.

عبدالله حاضراز قدمای مشایخ صوفیه و خال یوسف‌بن حسین رازی که معاصر با ذوالنون بوده به‌یوسف‌بن حسین وصیت کرد که: چون شب درآید برو و کتب خویش و هرچه از ذوالنون نوشته‌ای در دجله انداز[2].

از شیخ ابوسعید ابوالخیر نقل است که گفت: رأس هذا الامر کبس المحابر وخرق‌الدفاتر و نسیان العلم[3].

یعنی اولین شرط این کار (مسلک تصوف) پنهان نمودن دوات و مرکب و پاره کردن دفترها و فراموش نمودن علم است.

و هم از نامبرده نقل است که کتابهایش را به‌دست خویش در زیر خاك کرد و برروی آن دکانی ساخت و نهالی برآن فرو برد که پس از مدتی سبز و بزرگ گشت[4].

مؤلف **اسرارالتوحید** پس از نقل داستان فوق می‌نویسد:... و در آن حال که کتابها را در زیر خاك می‌کرد روی به کتابها کرد وگفت نعم‌الدلیل انت والاشتغال بالدلیل بعدالوصول محال[5].

جامی در شرح حال عین‌الزمان گیلی می‌نویسد: وی نیز ازخلفای

۱. **نفحات‌الانس**، ص ۵۷.
۲. **نفحات‌الانس**، ص ۹۹.
۳. **اسرارالتوحید**.
۴ و ۵. همان منبع.

شیخ نجم‌الدین است بسیار دانشمند و فاضل بوده است در اوائل که عزیمت صحبت‌حضرت شیخ کرد به کتب خانه در آمد و از لطائف علوم عقلی ونقلی مجموعه‌ای انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد چون نزدیک خوارزم رسید شبی در خواب دید که شیخ باوی گفت که ای گیلیک پشته بینداز و بیا! چون بیدار شد اندیشه کرد که پشته چیست؟ من از دنیا هیچ ندارم و اندیشهٔ جمع آن نیز ندارم. شب دوم همین خواب دید و شب سوم نیز از شیخ پرسید که شیخا پشته چیست؟ گفت آن مجموعه‌ای که جمع کرده‌ای. چون بیدار شد آن را در جیحون انداخت چون به‌حضرت شیخ رسید گفت اگر آن مجموعه نمی‌انداختی ترا هیچ فائده نمی‌بود[1].

از اینگونه داستانها که حاکی از تحقیر و استخفاف علم و از بین بردن و نابود کردن کتب علمی می‌باشد در شرح حال مشایخ بزرگ صوفیه زیاد دیده می‌شود حتی از شبلی نقل است که گوید: کسی را می‌شناسم که وارد تصوف نشد مگر آنکه هفتاد صندوق کتاب را که با خط خود نوشته و حفظ کرده و به‌طرق متعدد روایت آن را تصحیح نموده بود همه را در رودخانه غرق کرد.

جلال‌الدین رومی (مثنوی) در یکی از رباعیاتش گوید:

عقل آمدو پندعاشقان پیش گرفت — در ره بنشست و رهزنی پیش گرفت
چون در سرشان جایگه پند ندید — پای همه بوسید و ره خویش گرفت

و نیز گوید:

من نیز چوتو عاقل وهشیار بدم — بر جمله عاشقان بانکار بدم
دیوانه و مست ولاابالی گشتم — گوئی که همه عمر گرفتار بدم

مثنوی در بیان اینکه عشق برتن وروان انسانی حکومت مطلق دارد و با وجود آن عقل را ارجی نیست چنین می‌گوید:

۱. نفحات‌الانس، ص ۴۳۲.

عشق آمـــــد عقـــــل او آواره شد

صبح آمـــد شمع او بـیـچـــاره شد

عقل چون شحنه است چون سلطان رسید

شحنهٔ بیچاره درکنـــجـــی خـــزیـــد

*

از در دل چــونـکــه عشق آید درون

عقـل رخت خــویش انـــدازد بــرون

شیخ عطار هم به همین معنی اشاره نموده می‌گوید:

عشق جانان آتش است و عقل دود عشق کامد درگریزد عقل زود

و چه بسا در راه عشق جنون را بر عاقلی ترجیح داده و دیوانگی را ستوده‌اند مولوی در این باره گوید:

آزمودم عقــل دوراندیش را بعدازاین دیوانه سازم خویش را

*

عقل را هم آزمـودم مـن بسی زین سپس جویم جنون را مغرسی

خلاصه زبان حال صوفی عاشق دربارهٔ عقل این است که:

ورای طاعت دیوانگان ز مــا مطلب

که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست

به‌عقیدهٔ مولوی که زبان گویای صوفیه است دلیل و برهان راهزن است و علم و دانش بلای جان و مانع ترقی و فیوضات معنوی است اینک چند نمونه از اشعار وی را در این زمینه در اینجا می‌آوریم:

پیش آن خورشید کو بس روشن است در حقیقت هــر دلیلی رهــزن است

*

برنـــوشته هیچ بنـــویسد کسی یـا نهالی کـارد اندر مغرسی؟

کاغذی جوید که آن بنوشته نیست تخم کارد موضعی که کشته نیست

ای برادر موضع ناکشته بـــاش کاغذ اسپید نابنوشته بـــاش

تا مشرف گردی از ن والقلـــم　　　تا بکارد درتوتخم‌آن ذوالکرم

*

دل ز دانشها بشستند این فـریق　　　زانکه این دانش‌ندانندآن‌طریق

*

گر در این مکتب ندانی تو هجی　　　همچو احمد پری از نور حجی

*

عاشقان‌راشدمدرس حسن دوست　　　دفترودرس وسبق‌شان‌روی‌اوست

*

علم تقلیدی بلای جان مـــاست　　　عاریه‌است‌وما نشسته کآن‌ماست

زاین‌خردجاهل همی باید شدن　　　دست در دیوانگی باید زدن

کلمات صوفیه اعم از نظم و نثر در این زمینه بسیار است و حتی عده‌ای از مشایخ صوفیه در کتب و اشعار خود از تحقیر و استخفاف علم هم گذشته نسبت به‌علماء و فقهاء و دانشمندان اسلام نیز از مذمت و تعریض و اهانت کوتاهی نکرده‌اند ما بمنظور اختصار از نقل کلمات آنان که در این زمینه وارد شده خودداری نمودیم خوانندگان می‌توانند نمونه های آن را در کتب و اشعار صوفیه مطالعه کنند.

٤. صوفیه روی اصل عشق مدعیند که چون در تمام ادیان و مذاهب حتی بت‌پرستی و حیوان‌پرستی پرتوی از نور حقیقت میتوان یافت و در حقیقت اینها راههائی است که در جستجوی حق پیموده می‌شود بنابراین باید همه را یکسان دید و نسبت به‌پیروان تمام مذاهب با یک نظر مهر و مودت نگریست!

به‌عقیدهٔ مشایخ صوفیه در راه عشق و سلوک تعصب و بی‌مهری به‌هر مذهب و به‌هرکس که باشد روا نیست باید جنگ هفتاددو ملت راکنار گذاشت و با همه راه صلح و صفا پیمود چون همه در طلب یارند و در جستجوی وصال!!!

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه‌جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت

در نظر صوفی پخته و حقیقی اسلام و مسیحیت و دیانت یهود و بت‌پرستی و ستاره‌پرستی و مذاهب و شعب اینها همه و همه یکسانند او مقید به هیچکدام نیست ولی نسبت به همه مرام صلح کلی دارد و اساساً موسی و فرعون، آدم و شیطان، علی و عمر بنظر صوفی حقیقی تفاوتی ندارند و اختلاف فقط در رنگهاست.

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسئی با موسئی در جنگ شد

*

رافضی انگشت بر دندان گرفت　　چون علی را با عمر آمیختند

بر یکی تختند این دم آن‌دو شاه　　بلکه خود در یک کمرآمیختند

و بقول احمدغزالی که از مشایخ سلسله‌های معروف تصوف است باید شیطان را «سیدالموحدین» نامید!

و یا بقول مثنوی:

ترك سجده از حسد گیرم که بود　　این‌حسد ازعشق‌خیزد نزجحود

هر حسد از دوستی خیزد چنین　　که‌شود بادوست‌غیری همنشین

*

بی‌گنه لعنت کنی ابلیس را　　چون نبینی از خوداین تلبیس را

بنابراین حتی شیطان هم عاشق حق بوده! و حسد و ترك سجده وی از دوستی و عشق او سرچشمه گرفته است و لذا نباید بی‌جهت او را که بیگناه! است لعنت نمود!!!

پرواضح است درجائی که شیطان که در لسان ادیان و شرایع بعنوان عامل گمراهی و ضلالت و منشأ انحرافات معرفی شده بیگناه و عاشق حق باشد و اهانت به‌وی روا نبود حساب صاحبان مذاهب باطله و حتی دین‌سازان که در حقیقت گمراه شده شیطان و عمال اویند

هم کاملاً صاف و روشن است لابد آنها هم عاشقند و بیگناه بنابراین سزاوار نیست صوفی عاشق بیجهت به‌آنها سوءنظر داشته لب به‌اعتراض بگشاید!

محیی‌الدین عربی که مراحل تصوف را تا پایان رسانیده است می‌گوید:

لقد کنت قبل الیوم انکر صاحبی	اذا لم یکن دینی الی دینه‌دان
فاصبح قلبی قابلاً کل صورة	فمرعی لغزلان ودیراً لرهبان
و معبد اوثان و کعبة طائف	و الواح تورات و مصحف قرآن
ادین بدین الحب کیف توجهت	رکائبه فالحب دینی و ایمانی

۵. همانطوری که در نظر صوفیان پخته و عارف عشق حکومت مطلقه بر عقل دارد و در مرتبه‌ای مافوق مرتبه عقل و استدلال قرار دارد همچنین نسبت به‌ادیان و مذاهب و آداب و رسوم و ظواهر دینی نیز حکمفرماست و قلمرو آن ماوراء حدود کفر و ایمان و اسلام و یا سایر ادیان می‌باشد.

زبان حال مشایخ صوفیه و پیروان مسلک عشق همان است که جلال‌الدین رومی در این رباعی گفته:

از کفروز اسلام برون صحرائی‌است	مارا به‌میان‌آن فضا سودائی‌است
عارف چو بدان رسید سر را بنهد	نه کفرونه‌اسلام‌ونه‌آنجا جائی‌است

آنها عاشقند و دلباخته و از غم کفر و ایمان رسته، روز و شب در طلب یارند و غمی جز دوست ندارند، چنانکه شمس مغربی در مطلع یکی از غزلهایش می‌گوید:

دلی که با رخ و زلف تو همنشین باشد
مجرد از غم و شادی کفر و ایمان باشد
بود ز کفر و ز اسلام بیخبر آن دل
که زلف و روی تواش روز و شب قرین باشد

روی این اصل آنها نه‌تنها خود را مقید به‌ظواهر شرع و آداب و رسوم دینی نمی‌دانند بلکه اصولاً احتیاجی هم به‌بهشت موعود ندارند زیراکه دیدار یار و همنشینی با رخ و زلف یار آنان را بس است! شمس مغربی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

مراکه‌جنت‌دیدارددرون‌دل‌است چه التفات به‌دار حورعین باشد
کجا زلذت دیدار او خبر یابی تراکه‌میل به‌شیروبه‌انگبین باشد

شیخ روزبهان درکتاب عبهرالعاشقین مطلب را تمام کرده و راجع به‌امر و نهی که مبنای شرایع و آداب و ظواهر و واجبات و منهیات شرعی است طبق مشرب و مسلک خود چنین نظر داده است:

امر و نهی در راه عشق منسوخ است، کفر و دین از سرای عشق محجوب است. آفاق در اشراق عشق محترق است، کون در تحت سم رخش عشق مضمحل است.

پیش‌آنکس که‌عشق رهبر اوسته کفر و دین هردوپردهٔ دراوست
هرچه درکائنات جزء وکلند همه در راه عشق طاق پلند

آنگاه می‌نویسد: در عاشق گبری وکافری نیست، بدخوئی و ابلهی نیست، کمال تحیر صفت عاشقان است، خضوع و خشوع صفت بیدلان است.

طفل را بار عشق پیرکند باشه راعشق پشه‌گیرکند

بهشت جای زاهدان است، کنشت خرابات عاشقان است[1] صوفی عاشق از تمام این قیودات آزاد است زیراکه راه عشق از این راهها جداست و بقول مثنوی:

با دوعالم‌عشق‌را بیگانگی است واندرآن‌هفتادو دودیوانگیست

*

مذهب عاشق ز مذهبها جداست عاشقان رامذهب‌وملت‌خداست

۱. به‌نقل دکترغنی در جلد دوم کتاب خود صفحه ۴۲۳.

خلاصه صوفی تا از دین و اسلام و کفر و ایمان و قیودات شرعی خود را نرهاند و از آنها پا فراتر ننهد لایق عشق نگردد! عشق حق آن وقت صادق شود که عاشق از همهٔ اینها آزاد گردد!

شیخ عطار در بیان این مطلب می‌گوید:

جوهر عشق ار تـرا بودی یقین بگذری از کفر و ازاسلام‌ودین
آن زمان تو عشق را لایق‌شوی عشق حق را عاشق‌صادق‌شوی

بدیهی است این نوع آزادگی و بی‌بندوباری و ابن‌الوقتی بـا موازین شریعت اسلام و مقررات و حدود و احکام آن نمی‌سازد و از این‌رو به‌عقیدهٔ صوفی در مذهب عشق جمود بر این قیود و حدود و مراعات آنها به‌منزلهٔ زنجیرهائی است که پای سالک را بر ظواهر بند می‌کند و از سیر معنوی و طیران روح باز می‌دارد.

مراعات ظواهر شرع و آداب و مقررات تا آنجاست که سالک بدان‌وسیله برای مقامات و احوال و رسیدن به‌مرحلهٔ عشق آماده گردد پس از آن دیگر رجوع به‌قهقرا جایز نباشد.

به‌عقیدهٔ مشایخ صوفیه شریعت و آداب آن نردبانی است برای وصول به‌مقامات عالیه معنوی و آنجا که مقصود حاصل آید دیگر بواسطهٔ احتیاج نباشد!

مولوی در مقدمهٔ جلد پنجم **مثنوی** نقل می‌کند: فرموده‌اند: لوظهرت الحقائق بطلت‌الشرایع، یعنی هنگامی کـه حقایق ظاهر شد دیگر شرایع باطل گردد آنگاه می‌گوید:

همچنانکه مسی زر شود یا خود از اصل زر بود او را نه به‌علم کیمیا حاجت است که آن شریعت بود و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است چنانکه گفته‌اند: «طلب‌الدلیل بعدالوصول الی المدلول قبیح و ترك‌الدلیل قبل‌الوصول الی المدلول مذموم».

و پس از تشبیه شریعت به‌آموختن علم کیمیا می‌گوید: ما زر

شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم ساعتقاءاللهایم.

مولوی باز برای توضیح بیشتر مطلب مثال دیگری می‌زند آنجا که می‌گوید: شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن صحت ابدی و از آن هر دو فارغ شدن چون آدمی از این حیات مرد شریعت و طریقت هر دو منقطع شد حقیقت ماند.

و هم او در دفتر چهارم **مثنوی** گوید:

زانکه عاشق در دم نقدست مست
لاجرم ازکفر و ایمان برتر است
کفر وایمان هر دو خود دربان اوست
کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

و درجای دیگر گوید:

نماز عابدان ذکر سجود است   نماز عاشقان ترك‌وجود است

عین‌القضاة همدانی متوفای ۵۲۵ در رساله **تمهیدات** خود گوید:

... هر مذهبی که هست آنگه مقرر و ثابت بود که قالب و بشریت بر جا بود و حکم و خطاب و تکالیف بر قالب است مادام که بشریت برجا باشد و اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد و بشریت افکنده و از خود بیرون آمده تکلیف و حکم و خطاب از وی برخیزد و حکم جان و دل قایم شود کفر و ایمان به‌قالب تعلق دارد و آنکس که‌تبدل‌ـ الارض او را کشف شده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود... احوال باطن درزیرامر ونهی نباشد[1]. بازدرجای دیگر کتاب‌نامبرده‌گوید:

...جمله مذاهب هفتادو دواند که معروفند اما در راه سالک و دیده او یکی بود و یکی نماید اگر فرق کند فاروق باشد و طالب را فرق هنوز حجاب است[2].

---

۱ و ۲. مجله‌کاوش، اسفندماه ۱۳۳۹.

و هم این رباعی منسوب به‌وی است که گوید[1]:

آتش بزنم بسوزم این مذهب و کیش
عشقت بنهم بجای مذهب در پیش
تا کی دارم عشق، نهان در دل خویش
مقصود رهی توئی نه دین است و نه کیش

حلاج می‌گوید: اکنون که پنجاه ساله هستم تابحال هیچ مذهب نگرفته‌ام اما از هر مذهبی آنچه دشوارتر است اختیار نموده‌ام و امروز نماز کرده‌ام و هر نمازی غسلی کرده‌ام[2].

البته اینها مطالبی است که بتدریج با توسعه و پرورش معانی عشق و اصول دیگر تصوف پخته‌تر! و صریحتر و بارزتر شده است و الا چنانکه در مباحث سابق گفته شد جنبشهای اولیه صوفیگری و نخستین صورتی که نطفهٔ تصوف در تاریخ اسلام به‌خود گرفت عبارت از عمال زهد مفرط و ترک دنیا و تعبد خشک به‌آداب و مقررات عبادی شریعت اسلام بود.

ولی پس از مختصر زمانی که مبانی تازه نظری از گوشه و کنار در مسلک نوظهور وارد گردید و از آن جمله مسئلهٔ عشق و وحدت وجود در تصوف مطرح و مورد توجه و علاقه مشایخ اولیه واقع شد اساس صوفیگری بکلی عوض شده و زمزمه آزادگی و بی‌بندوباری و بی‌تعصبی و نداهای انا الحق و لیس فی جبتی الاالله از مشایخ صوفیه جای تزهد و تعبد مفرط مشایخ اولیه را گرفت ما در یکی از مباحث گذشته میزان تقلید مشایخ و سران صوفیه را برطبق تواریخی که از نویسندگان صوفیه بجا مانده است بطور اجمال بیان کردیم و بطور کلی

۱. مجله‌کاوش، اسفندماه ۱۳۳۹.
۲. تذکرة‌الاولیاء، ص ۱۱۷.

نظر صوفیه را دربارهٔ شریعت و آداب و احکام آن بررسی نمودیم و لذا در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و با خوانندگان محترم به‌سراغ اصل مطلب می‌رویم.

کشف و شهود

گفتیم میزان نفوذ و تأثیر فکری فلسفه های یونانی و نوافلاطونی را در بنیانگذاری اساس صوفیگری در قرن سوم هجری با قطع نظر از شواهد و دلائل تاریخی می‌توان درمشابهتی که بین آن دو درموضوعات مربوط به‌وحدت وجود و «عشق» و «کشف و شهود» و سایر مطالب نظری و عرفانی مشابه وجود دارد مطالعه کرد.

ما تا بدینجا دو قسمت اول یعنی مسئلهٔ وحدت وجود و عشق را از نظر مشایخ صوفیه بررسی نمودیم اینک باید موضوع کشف و شهود را نیزکه یکی دیگر از مختصات افکار عرفانی و ذوقی یونانی و نوافلاطونی می‌باشد و شرح آن در قسمت اول کتاب گذشت درمسلک تصوف برطبق نظریه مشایخ و بزرگان صوفیه مطالعه کنیم.

البته باید دانست که مسئلهٔ کشف و شهود در تصوف مانند سایر مطالب ذوقی و عرفانی از قرن سوم هجری به‌بعد در طول زمان تطورات و تغییرات زیادی به‌خود دیده و بتدریج رشد و توسعه یافته است و از این‌رو نظرات مشایخ طبقهٔ اول صوفیه بطرز فکر صوفیان و مشایخ واقطاب بعدی دراین زمینه مشاهده می‌شود و خود این تطورات و اختلافات نیز مانند اصل موضوع معلول رشد و تکامل افکار عرفانی و فلسفی درمیان مسلمین بوده است.

قابل تردید نیست که عقیده به کشف و شهود یکی ازمهمترین مبانی و اصول تصوف بشمار می‌رود بطوری که اگر مسائل مخصوص به تصوف ومطالبی که صوفیگری را از مذاهب اسلامی ممتاز وجداساخته از نظر موقعیت و اهمیت طبقه‌بندی بشود باید موضوع کشف و شهود را در ردیف اول آنها قرار داد زیرا نتیجهٔ صوفیگری و سیر و سلوك بطوری که خواهیم دید در همینجا روشن می‌شود و مشایخ و سران صوفیه آن را دلیل برحقانیت مسلك خود و بطلان سایر مذاهب می‌شمارند و قسمتی از ادعاها وکراماتی که صوفیه نسبت به‌مشایخ و بزرگان و أقطاب خود قائلند برهمین اساس استوار است.

بر طبق این عقیده مشایخ و سران صوفیه مدعیند سالك در اثر مجاهدات و ریاضتها و سیروسلوك به‌مرحله‌ای می‌رسد که حجابهای عوالم غیبی و ماوراء این عالم از میان برمی‌خیزد و حقایق و واقعیات مستور و پنهانی آن عوالم بر وی مکشوف می‌گردد و بدین‌وسیله صوفی سالك جمال حق و حقایق ماوراءالطبیعه را به‌رأی‌العین مشاهده می‌کند.

این مرحله یکی از حالاتی است که به‌عقیدهٔ صوفیه برای سالك در مراحل سلوك رخ می‌دهد و در تصوف آنها را «حوال» می‌گویند. و این حالت در اصطلاح مشاهده و یا مکاشفه نامیده می‌شود وبعضاً هم آن دو را بطور جداگانه به‌دو مرحلهٔ مختلف از این حالت اطلاق می‌کنند.

چنانکه شیخ ابونصر سراج (یکی از قدمای مشایخ صوفیه) در کتاب معروف خود **اللمع‌فی‌التصوف** می‌گوید:

مشاهده و مکاشفه از حیث معنی به‌یکدیگر نزدیکند جز آنکه مکاشفه تمامتر است.

مطالعهٔ گفته‌های سران اولیه تصوف از قبیل جنید بغدادی و همقطاران او می‌رساند که آنها مدعی بودند سالك درطی مقامات‌سلوك

بجائی نائل می‌شود که مرتبهٔ فناءفی‌الله و وصال حق برای او حاصل می‌گردد! و بدون پرده مشاهدهٔ جمال حق می‌کند!

جنید در این باره گوید: مقامات به‌شواهد است هر که رامشاهدت احوال است او رفیق است وهر که را مشاهدهٔ صفات است او اسیراست که رنج اینجا رسد که خودی برجای بود در شبانه‌روزی هزار بارش بباید مرد چون او فانی‌شد و شهود حق تعالی حاصل گشت امیر شد[1].

و گفت سخن انبیاء خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت است از مشاهده[2].

و در این حالت اگر مشغول ذکر باشد ذاکر در مشاهدهٔ جمال مذکور مستغرق می‌گردد چنانکه شیخ عطار از جنید نقل می‌کند که:

و گفت حقیقت ذکر فانی شدن ذاکر است در ذکروذکر در مشاهده مذکور[3]! (عبارتی قریب به‌این معنی را از شبلی نیز نقل کرده).

باز در معنی مشاهده از نامبرده نقل می‌کند: و گفت مشاهده غرق است و وجد هلاک[4].

و به‌عقیدهٔ جنید وقتی که این نوع مشاهده و استغراق حاصل شد بندگی و عبودیت از عهدهٔ سالک ساقط می‌شود بشرط آنکه سالک خود را هیچ درمیان نبیند[5]!

باز از کلمات جنید است که می‌گوید: معاینه شدن چیزی به یافت ذات آن چیز مشاهده است[6].

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** ضمن شرح حال سهل بن عبدالله تستری از سران اولیه صوفیه از وی نقل می‌کند که: گفت اهل ...

---

۱ و ۲. **تذکرةالاولیاء**، ص ۲۳.
۳. همان منبع، ص ۲۷.
۴. ایضاً، ص ۲۵.
۵ و ۶. ایضاً، ص ۲۵.

را سه چیز دهند: حقیقت یقین و مکاشفهٔ غیبی و مشاهدهٔ قرب حق تعالی.

و گفت تجلی برسه حال است تجلی ذات و آن مکاشفه است و تجلی صفات و آن موضع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است و مافیها.

و حتی طبق گفته هائی که از مشایخ و سران صوفیه نقل شده ایمان به خدا نیز بنوبهٔ خود حجاب است و تا آن هم از میان نرود کشف حقیقی حاصل نگردد چنانکه شیخ عطار از بایزید بسطامی نقل می کند که: گفت چه گوئی در کسی که حجاب او حق است یعنی تا اومی داند که حق است حجاب است او می باید نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی بود[1]. و نیز از شبلی نقل می کند که: گفت توحید حجاب موحد است از جمال احدیت[2].

از همه بالاتر اینکه در کلمات آنها ادعای وحی نیز دیده می شود از جمله شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی از او نقل می کند که: گفت خدای تعالی به من وحی کرد! او گفت هر که از این رود تو آبی خورد همه به تو بخشیدم!

و گفت به ما وحی کردند که همه چیزی ارزانی داشتیم غیرالخفیه!

بطوری که در تذکرةالاولیاء آمده است نامبرده که همواره نسبت به کرامات وادعاهای مشایخ سابق برخود دست بالای دست می گذاشته در مسئلهٔ مشاهده هم قدم بالا نهاده و آنرا نیز حجاب شمرده است[3].

هجویری در کتاب کشف المحجوب که از کتب قدیمهٔ صوفیه است می گوید: حقیقت مشاهده بردوگونه باشد یکی از صحت یقین و دیگری از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای

---

۱. ایضاً، ص ۱۴۸.
۲. ایضاً، ج ۲، ص ۱۴۹.
۳. ایضاً، ص ۱۹۹.

رسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند.

شیخ ابونصر سراج درکتاب اللمع از عمروبن‌عثمان مکی نقل می‌کند که وی در کتاب **مشاهده** خود گفته: دلهای عرفا خدا رابطور دوام مشاهده نموده به‌هرشیء او را بدیده‌اند و به‌او تمام جهان‌آفرینش (کائنات) را مشاهده کرده‌اند و مشاهدهٔ آنان به‌پیش خدا و به‌خدا بوده و آنان غایب بوده‌اند درعین حضور و حضور داشته‌اند در حال غیاب[1].

هجویری در **کشف‌المحجوب** می‌نویسد: اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندرمشاهده بود و آنچه اندر مغایبه بود آن را عمر نشمرند که آن ایشان را مرگ برحقیقت بود چنانکه ابویزید (بسطامی) را پرسیدند که عمر تو چند است گفت چهار سال گفتنداین چگونه باشد گفت هفتاد سال بود که اندر حجاب عمر گذشت اما چهار سال است تا وی را همی بینم و روزگار حجاب از عمر نباشد[2].

اکنون برای توضیح مطلب چند داستان از مکاشفات مشایخ و سران صوفیه بعنوان نمونه برطبق آنچه درکتب خود صوفیه آمده‌است نقل می‌کنم.

شیخ‌عطار در شرح حال جنید نقل می‌کند روزی هشت نفر از مریدان خاص جنید به‌فکر جهاد افتادند و به‌همراهی جنید ساختگی جهاد نموده به‌جهاد رفتند شیخ عطار بقیه جریان را اینطور نقل می‌کند:

چون صف برکشیدند! مبارزی ازکفار درآمد و هر هشت راشهید کرد: جنید گفت: نگاه کردم در هوا نه هودج دیدم ایستاده، روح هریکی را که شهید می‌شد از مریدان در آن هودج می‌نهادند پس یک هودج تهی ماند من گفتم شاید که آن از آن من باشد درصف

۱. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۶۰.
۲. **کشف‌المحجوب**، ص ۲۵۹.

کارزار شدم آن مبارز که اصحاب را کشته بود درآمد و گفت ای ابوالقاسم آن هودج نهم از آن منست تو به‌بغداد باز رو و پیرقوم باش.

(آنگاه مسلمان می‌شود و جهاد می‌کند و کشته می‌شود) جنید گفت جان او را نیز در آن هودج نهادند و ناپدید شدند.

در این داستان با قطع نظر از جهات تاریخی آن که مبهم و فاقد مدرك بنظر می‌رسد یك نمونه از ادعاهای کشف حضرات اولیه صوفیه بیان شده است.

در **تذکرة‌الاولیاء** در شرح حال بایزید بسطامی چنین می‌خوانیم:

گفت (بایزید بسطامی) بعد از ریاضات چهل‌سال شبی حجاب برداشتند، زاری کردم که راهم دهید خطاب آمد که با کوزه‌ای که توداری و پوستینی، ترابارنیست کوزه و پوستین بینداختم. ندائی‌شنیدیم که بایزید با این مدعیان بگوی که بایزید بعد از چهل سال ریاضت و مجاهدت با کوزهٔ شکسته و پوستین پاره‌پاره تا نینداخت بارنیافت تا شما که چندین علایق به‌خود بازبسته‌اید و طریقت را دانهٔ دام هواء نفس ساخته‌اید! کلا و حاشا که هرگز بار نیابید!

گفت به‌درگاه عزت شدم هیچ زحمت نبود، اهل دنیا به‌دنیا مشغول بودند و محجوب و اهل آخرت به‌آخرت و مدعیان به‌دعوی و ارباب طریقت برتصوف و قومی به‌اکل و شرب و گریه، وقومی به‌سماع و رقص آنها که مقدمان راه بودند و پیشروان سپاه بودند و در بادیهٔ حیرت گم شده بودند و در دریای عجز غرق شده!

گفت حق مرا به‌جائی رسانید که خلایق به‌جملگی در میان دو انگشت خود دیدم!

از این رقم مکاشفات و شهود در شرح حال بایزید زیاد دیده می‌شود تا آنجا که عطار در **تذکرة‌الاولیاء** داستان مفصلی دربارهٔ معراج رفتن بایزید و مشاهدات وی نقل می‌کند که ما به‌جهت اختصار از

نقل آن خودداری نمودیم و همچنین نامبرده در شرح حال هرکدام از مشایخ و سران صوفیه از این قبیل داستانها بعنوان مکاشفه و کرامت زیاد نقل کرده است که این کتاب گنجایش نقل همهٔ آنها را ندارد خوانندگان محترم می‌توانند آنها را در کتاب **تذکرةالاولیاء** مطالعه نمایند.

البته ما در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم که اینگونه داستانها و ادعاها تاچه اندازه صحیح و دارای ارزش است! و در صورت صحت هم اصل کشف و شهود حضرات برچه پایه و اساس بوده و روی چه علل ازکجا وازچه مقدمات و منابعی سرچشمه می‌گیرد چه این موضوع فعلاً از قلمرو و بحثهای ما خارج است.

ولی همین اندازه تذکر این نکته لازم است که به‌عقیدهٔ خود مدعیان کشف و شهود هم چه بسیار از این کشف و شهودها که وهم و خیال و شیطانی باشد و از گمراهی شخص و خودبینی او سرچشمه می‌گیرد.

بعنوان نمونه به‌این داستان که‌در **تذکرةالاولیاء** آمده است توجه کنید:

نقل است که مریدی را صورت بست که بدرجهٔ کمال رسیده و تنها بودن مرا بهتر بود در گوشه‌ای رفت و مدتی بنشست تا چنان شد که هرشب شتری بیاوردندی و گفتندی که ترا به‌بهشت می‌بریم و او برآن شتر نشستی و می‌رفتی تا جائی رسیدی خوش و خرم و قومی با صورت زیبا و طعامهای پاکیزه و آب روان و تا سحر انجا بودی انگاه به‌خواب درشدی خود را در صومعهٔ خود یافتی تا رعونت (یعنی حمق و ضعف دماغ) در وی ظاهر شد و پنداری عظیم در وی سر برزد و به دعوی پدید آمد و گفت مرا هرشبی به‌بهشت می‌برند این سخن به جنید رسید برخاست و به صومعهٔ او شد او را دید با تکبر تمام. حال پرسید

همه با شیخ بگفت. شیخ گفت امشب چون ترا آنجا برند سه‌بار بگوی: لاحول‌ولاقوة‌الاباللهالعلی‌العظیم چون شب درآمد او را می‌بردند او به‌دل انکار شیخ می‌کرد چون بدان موضع رسید تجربه را گفت‌لاحول ولاقوة آن قوم به‌جملگی به‌خود شنیدندو برفتندو او خود را درمزبله‌ای یافت استخوان در پیش نهاده...[1].

این داستان را هم از نفحات‌الانس جامی بخوانید: و هم وی (یعنی، ابوعبدالله حفیف یکی از مشایخ بزرگ صوفیه) گفته است که ابومحمدخفاف با مشایخ شیراز یک‌جا نشسته بودند سخن در مشاهده می‌رفت هرکس به‌قدر حال خویش سخنی گفتند و ابومحمد خاموش بود. مؤمل جصاص وی را گفت تو هم سخنی بگوی! گفت هرسخن خوب که در این باب بود گفتند. مؤمل گفت به‌هرحال تو هم سخنی بگوی! گفت آنچه شما گفتید حد علم بود نه حقیقت، مشاهده آن است که حجاب منکشف شود و وی را عیان ببینی. وی را گفتند تو این‌را از کجا می‌گوئی و این تو را چون معلوم شده‌است؟ گفت در بادیهٔ تبوك بودم و فاقه ومشقت بسیار به‌من رسید در مناجات بودم که ناگاه حجاب منکشف شد وی را دیدم برعرش خود نشسته سجده‌کردم و گفتم سولائی ما هذا مکانی و موضعی منك (اکنون به‌تتمه داستان‌خوب توجه‌کنید) چون قوم این سخن شنیدند همه خاموش شدند، مؤمل وی را گفت برخیز تا بعضی مشایخ را زیارت‌کنیم برخاست. مؤمل دست وی را گرفت و به‌خانهٔ ابن‌سعدان محدث درآمدند و سلام گفتند ابن‌سعدان‌تعظیم‌و ترحیب‌ایشان کردمؤمل گفت: ای شیخ مامی‌خواهیم تو برای ماروایت‌کنی آن حدیثی راکه از پیغمبر (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود: برای شیطان عرشی است درمیان آسمان و زمین وقتی‌که خواست بنده‌ای را به‌فتنه اندازد و گمراه‌کند آن عرش را بر

---

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۲، ص ۱۸-۱۷.

او مکشوف می کند. ابن‌سعدان گفت: مرا حدیث کرد فلانی از فلان (وسند را تا به‌پیغمبر(ص) رسانید) که پیغمبر(ص) فرمود: «ان‌للشیطان عرشاً بین‌السماء و الارض اذااراد بعبدفتنة کشف‌له عنه» چون ابومحمد این حدیث را بشنید گفت یکبار دیگر اعاده کن! اعاده کرد گریان شد و برخاست و بیرون رفت و چند روز وی را ندیدیم بعد از آن گفتیم در ایام غیبت کجا بودی؟ گفت نمازهائی را که از آن زمان گذارده بودم قضای کردم زیرا که شیطان را پرستیده بودم. پس گفت چاره نیست از آنکه به همان موضع که وی را دیده‌ام و سجده کرده‌ام بازگردم و وی را لعنت کنم پس بیرون رفت و دیگر خبر وی نشنیدیم[1].

البته این حدیث به‌طرق خاصه و شیعه نیز وارد شده است چنانکه مرحوم مجلسی در جلد هفتم **بحارالانوار** و همچنین مرحوم محدث‌قمی در **سفینةالبحار** و نیز در **رجال‌کشی** مضمون حدیث مزبور را با شرح بیشتر از امام صادق(ع) نقل کرده‌اند و در قرآن نیز در دو آیه ۱۱۲ و ۱۲۱ از سوره انعام چنین می‌فرماید:

وکذلک جعلنا لکل نبی عدواً شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف‌القول غروراً ولوشاء ربک ما فعلوه فذرهم و ما یفترون... و ان‌الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلوکم و ان اطعتموهم انکم لمشرکون.

و همچنین برای پیغمبری دشمنانی از شیطانهای بشری وجنی قرار دادیم که آنها مطالب فریبنده و غرورآمیز را بعضی به‌بعض دیگر وحی والقا می کنند و اگر خدا می‌خواست چنین کارهائی از آنها سر نمی‌زد آنها را به‌حال خود بگذار با آنچه که افترا می‌بندند.

به‌تحقیق شیاطین به‌دوستان خودوحی‌والقاء مطالب می کنند که با شما مجادله کنند و اگر شما از آنها اطاعت کنید در این صورت شما از مشرکین محسوب می‌شوید.

---

۱. نفحات‌الانس، ص ۲۴۴-۲۴۵.

در مجمع‌البیان از ابن عباس نقل می‌کند که مراد از شیاطین ابلیس و لشکریان اویند و این معنی در روایات اهل بیت هم وارد شده است.

بدیهی است با مطالعه اینگونه روایات و آیات رمز و سرقسمت زیادی از مکاشفات وارده در کتب صوفیه در صورت صحت آنها روشن می‌شود و جای تردید باقی نمی‌ماند که قسمت عمدهٔ اینگونه مکاشفات حیرت‌آوری که در کتب صوفیه دربارهٔ مشایخ صوفیه نقل شده ناشی از یک نوع انحراف معنوی آنها می‌باشد.

جالبتر اینکه عده‌ای از مشایخ اولیه صوفیه در مقام شهودشیطان را نیزدیده‌اند ودر این زمینه داستانهای شگفت‌انگیزی در **تذکرةالاولیاء** دیده می‌شود.

از آن جمله از سهل تستری (یکی از قدمای مشایخ صوفیه)نقل می‌کند که گفت: ابلیس را دیدم در میان قومی به‌همتش بند کردم چون آن قوم برفتند گفتم رها نکنم ترا تا در توحید سخنی نگوئی چون این بگفتم در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان روزگار حاضر بودندی انگشت تعجب در دندان گرفتندی[1].

و نیز در کتاب نامبرده از شبلی نقل شده که گفت روزی پایم به پلی خراب شده فرو رفت و آب بسیار بود دستی دیدم نامحرم که مرا به کنار آورد نگاه کردم آن رانده حق بود (شیطان).گفتم ای ملعون! طریق تو غرق کردن است نه‌دست گرفتن این ازکجا آوردی گفت آن نامردان را دست زنم که ایشان سزایند.

و نیز می‌نویسد: نقل است که احمد خضرویه باهزار مرید به زیارت بایزید آمد و در میان ایشان دعواها و گفتگوها گذشت و بایزید خاموش شد. احمد به‌بایزید گفت یا شیخ! ابلیس را دیدم برسر

---

۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۲۳۳.

کوی تو بر دار کرده‌ای. شیخ گفت آری با ما عهد کرده بود گرد بسطام نگردد اکنون یکی را وسوسه کرده است تا در خوف افتاده و شرط دزدان آن است که بردرگاه پادشاهان بر دارشان کنند[1].

و نیز از یکی از بزرگان طریقت (تصوف) نقل می کند که گفت: در روم بودم در جمعیت باطنی و حضوری (مکاشفه) ناگاه ابلیس را دیدم که از هوا در افتاد. گفتم ای لعین این چه حالت است و ترا چه رسیده است؟ گفت در نیشابور بودم این ساعت محمدبن اسلم در متوضا تنحنحی بکرد من از بیم خود را اینجا انداختم و نزدیک بود که از پای درآیم[2].

در هرحال موضوع کشف و شهود بتدریج در میان صوفیه ریشه های عمیقتری پیدا کرده و در میان متأخرین آنها روزبروز دامنه دارتر و بررونق آن افزوده گشت و صوفیه آن را بعنوان عالیترین نتیجهٔ سلوک و تنها راه وصول به حقایق و ملاک تمیز حق از باطل سنگر و دژ محکمی برای خود اتخاذ نمودند.

روی این اصل با وجود اینکه سران صوفیه معتقد بودند که «احوال» یک سلسله حالات غیراختیاری می باشد و بدون تعمدوا کتساب در طی مقامات و سلوک بر سالک پدید می آید با این حال مشایخ و صوفیان متأخر برای اینکه زودتر و بیشتر بتوانند به این حالت و عالم اسرارآمیز و حیرت انگیز راه یابند به انواع وسائل متوسل می شدند و الحق هم در این زمینه دست به ابتکارات و اختراعات خوبی زدند و برای این کار از اذکار مخصوص دسته جمعی و انفرادی و نعره های عاشقانه و مستانه در مراسم وجد و سماع و رقص و پایکوبی و حتی

---

۱. همان منبع، ج ۱، ص ۴۱.
۲. ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۷.

از بعضی از گیاهان مخدر نیز استفاده‌های شایانی می‌بردند.

البته نباید فراموش کرد که رابطهٔ مخصوص مرید و مرشد و نوع وظائف مرید و آداب تشرف و تلقینات مرشد و توجه مخصوص مرید نسبت به‌مرشد و قطب و امثال اینها که در میان صوفیان متأخر مرسوم شده هر کدام به‌نوبهٔ خود در تخدیر مریدها و بوجود آوردن حالات مخصوص از قبیل مشاهدهٔ بعضی از حالات جالب و رؤیت کرامات قطب و خوابهای فرح‌انگیز و عجیب و غریب تأثیر فوق‌العاده داشته است که امروز اصول روانشناسی جدید و تنویم مغناطیسی و آزمایشات مربوطه پرده از روی آنها برداشته و علل و عوامل آن را بدست داده است. در اینجا بدنیست بمنظور تکمیل این بحث چندمورد از مکاشفات صوفیان متأخر را نیز بیاوریم.

۱. در کتـاب **صفوةالصفا** که یکی از مریـدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی شرح حال و کرامات وی را در آن گرد آورده است نقل شده که «پیر محمود» خادم خواجه‌افضل سراوی (یکی از مریدان شیخ صفی) می‌گوید: وقتی خواجه افضل از اردبیل از خدمت شیخ صفی‌قصد «سراو» کرد شیخ به‌او گفت دربرابر من سوار شو، خواجه افضل سوار شد و حرکت کردیم چون به‌نیم فرسنگی اردبیل رسیدیم نگاه کردم دیدم شیخ بزرگ می‌شد و بزرگ می‌شد! به‌اندازه‌ای که تمام ولایت اردبیل از او پر شد!! نعره‌ای زدم و بیخود گردیدم و ازاسب درافتادم خواجه افضل از مشاهدهٔ این حالت خوشش نیامد و متحیرانه به من نگاه کرد! من آنچه را دیده بودم بازگفتم، گفت ای کوربصر! یعنی شیخ به‌آن‌اندازه است که‌درولایت اردبیل بگنجد؟ آنچه را دیدی بقدر خودت دیدی!!

۲. باز در همان کتاب دربارهٔ یکی از مریدان کارکردهٔ شیخ صفی نقل شده که روزی وی به‌شیخ گفت در عالم خواب دیدم سرآستین

شیخ از عرش بودی تا ثری! !شیخ گفت فرزند، این رابقدر حوصلهٔ تو به‌تو نشان داده‌اند.

۳. در جای دیگر کتاب نامبرده از جبرئیل گیلانی نقل‌می‌کند از برادر خود «پیرمحمد» گفت اول مرتبه‌ای که به‌خدمت شیخ صفی رسیدم (حالت مکاشفه‌ای برمن دست‌داد) دیدم‌پای شیخ به‌تحت‌الثری و سرش به‌علیین و دوش راست او به‌کنار کوه قاف و دوش چپش هم به‌کنار کوه قاف است!! نعره‌ای زدم از خود برفتم بعد از ساعتی شیخ از من سؤال کرد چرا نعره‌زدی؟ !آن صورت که دیده‌بودم عرض کردم[1].

٤. جایی در **نفحات‌الانس** در شرح حال شیخ ابوالقاسم گرگانی می‌نویسد: وی را حالتی قوی بوده است، درکشف واقعه مریدان آیتی بوده است ظاهر[2].

آنگاه از صاحب **کشف‌المحجوب** نقل می‌کند که وی را واقعه‌ای افتاد و برای حل آن به‌ملاقات شیخ ابوالقاسم گرگانی رفت و هنگامی به‌وی رسید که‌شیخ واقعهٔ وی‌را باستونی می‌گفت، صاحب‌کشف‌**المحجوب** می‌گوید گفتم ایها‌الشیخ این واقعهٔ من است! گفت ای پسر این ستون را خدای‌تعالی در‌این‌ساعت با من ناطق گردانید تا ازمن این سؤال کرد!

٥. بازجایی در نفحات می‌نویسد: روزی شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم درطوس با هم نشسته بودند بریک تخت و جمعی درویشان در پیش ایشان ایستاده، بردل درویشی گذشت که آیا منزلت این دو بزرگ چیست؟ شیخ ابوسعید روی‌بدان درویش کرد و گفت هرکه خواهد که دو پادشاه بهم ببیند در یک وقت و یکجای و بریک‌تخت ئی درنگر! آن درویش چون این بشنید درهردو بزرگ نگریست حق‌تعالی حجاب از پیش چشم وی برداشت (یعنی حالت مکاشفه بر وی دست

۱. هرسه داستان به‌نقل از جلوهٔ حق.
۲. نفحات‌الانس، ص ۳۰۷.

داد) تا صدق سخن شیخ بر دل وی کشف گشت[1].

۶. در **نفحات** ضمن شرح حال محمد غزالی از یکی ازاکابر مکاشفه‌ای بدین مضمون نقل می‌کند- که وی می‌گوید روزی ناگاه از حس غایب شدم زمین پهناوری رامشاهده کردم که مردم بسیارهرکدام کتاب مجلدی در دست گرفته پیش پیغمبر اکرم(ص) ایستاده‌اند در این بین هرکدام از صاحبان مذاهب می‌آمد و عقاید خود به‌حضرت باز می‌گفت تاآنکه شافعی‌آمد و حضرت براو مرحبا گفت! آنگاه ابوحنیفه آمد و از روی کتاب اعتقاد خود را خواند و همچنین یک‌یک ازاصحاب مذاهب می‌آمدند وهرکه عرض مذهب خود می‌کرد وی را پهلوی دیگری می‌نشاندند چون همه فارغ شدند (خوب دقت کنید) ناگاه یکی از روافض (شیعیان) آمد و در دست وی جزوی چند جلد ناکرده! و در آن ذکر عقاید باطلهٔ ایشان، و قصد کرد که به‌میان آن حلقه درآید و آن را بررسول بخواند یکی ازآنان که پیش رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌و سلم بودند بیرون آمد وی را زجرومنع کرد! و جزوه‌ها را از دست وی گرفت و بینداخت‌و وی را براند و اهانت کرد! آنگاه‌می‌گوید نوبت به‌من رسید پیش آمدم و در دست من کتابی بود مجلد،آواز دادم یا رسول‌الله این کتاب معتقد من و اهل اسلام است! اگر اذن فرمایی بخوانم حضرت فرمود چه کتاب است؟ گفتم کتاب **قواعدالعقائد** است که غزالی تصنیف کرده است و سپس می‌گوید کتاب را بر حضرت خواندم و اثر بشاشت و تبسم در روی مبارك حضرت ظاهر شد و حضرت غزالی را خواست و دست مبارك خود به‌وی داد[2]...

۷. از تألیفات محی‌الدین عربی نیز مکاشفه‌ای به همین مضمون از بعضی از دسته های صوفیه نقل شده که وی گفته از جمله خصوصیات

---

۱. **نفحات‌الانس**، ص ۳۰۸.
۲. **نفحات‌الانس**، ص ۳۷۲-۳۷۳.

آنها این است که در مکاشفات خود روافض را به‌صورت «خوك» مشاهده می‌کنند!!!

محی‌الدین محمدبن العربی در کتاب معروف خود **فتوحات** داستانهای زیادی از مکاشفات خود و دیگر مشایخ صوفیه نقل کرده که نمونهٔ ذیل نموداری از چگونگی آنها تواند بود.

۸. محی‌الدین می‌گوید: من در عالم مکاشفه تمام انبیاء را از آدم تا محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مشاهده کردم و خداوند تمام مؤمنین از گذشتگان و آیندگان تا روز قیامت و مراتب و اقدار آنها را به‌من نشان داد و همچنین مرا برتمام آنچه بطور اجمال ایمان آورده‌بودم ازعوالم علوی آگاه ساخت و تمام اینها را درعالم مکاشفه مشاهده نمودم ولی این مکاشفه مرا مانع از ایمانم نشد و جمع نمودم بین ایمان و عیان را.[۱]

منظور وی این است که با وجود اینکه تمام مطالب برمن کشف گردید و هرآنچه از شرع به‌من رسیده بود آن را بالعیان مشاهده نمودم ولی باز در عمل تبعیت از پیغمبر نمودم. آنگاه می‌گوید این معنی بندرت اتفاق می‌افتد و چه بسا از بزرگان که پس از کشف و مشاهدهٔ آنچه به آن ایمان دارند ترك ایمان گفته و به‌مقتضای کشف و شهود خود عمل بکنند و سپس اضافه می‌کند که خداوند مرا به‌خاتمیت امری (ولایت) اختصاص داد که هرگز بخاطر من نمی‌گذاشت[۲]!

این بود قسمتی از موارد تشابه مبانی نظری تصوف به افکار نظری و عرفانی یونانی و نوافلاطونی که برای اقتباس آن منبع ومأخذی جز همان افکار و عقاید فلسفی و عرفانی که از قرن دوم هجری در میان مسلمین انتشار یافته بود نمی‌توان یافت.

اکنون باید به‌اصل مطلب برگردیم و مطالعهٔ خود را دربارهٔ

۱ و ۲. نفحات‌الانس، ص ۵۴۹.

چگونگی رابطهٔ تصوف و عقاید نظری و عرفانی یونانی و نوافلاطونی تعقیب نموده و قرائن و شواهد دیگری را در لابلای حوادث وجریانات قرن سوم هجری که مقارن با نهضت نوین تصوف و پیدایش مبانی عرفانی و نظری آن می‌باشد بررسی و جستجو کنیم.

چرا عقاید تصوف زیر پرده رفت؟

در میان جنبشهای تازه‌ای که از قرن سوم هجری در تصوف روی داد چند نکته و موضوع تاریخی از نظر بحث ما در خور مطالعه و دقت است.

از آن جمله اینکه می‌بینیم از این تاریخ به‌بعد مشایخ و سران صوفیه زبان مرموز و تعبیرات اسرارآمیزی در گفته‌ها و کلمات خود به کار برده و عقایدو افکار و مبانی خود را با اشاره و رموز و اصطلاحات مخصوصی بیان کرده‌اندوعقایدجدید از قبیل وحدت وجودوعشق به‌خدا و کشف و شهود و وجدو امثال آن را بعنوان اسرار کتمان و پرده‌پوشی شده و سران اولیه سعی داشته‌اند که آنها از نامحرمان مکتوم بماند مخصوصاً به‌مریدان‌و صوفیان تازه کار توصیه‌می‌شد که از افشاء اینگونه اسرار خودداری کنند.

شیخ عطار در **تذکرةالاولیاء** از یکی از بزرگان صوفیه نقل می کند که وی می‌گوید: شبی که حسین بن منصور حلاج را به‌دار آویخته بودند تا روز زیر آن‌دار بودم چون روز شد صدائی شنیدم که می‌گفت: او را اطلاع دادیم برسری از اسرار خود پس کسی که سرملوك فاش کند سزای او این است.

و نیز قریب به‌این عبارت را از شبلی هم نقل می کند و درجای دیگر می‌نویسد: جنید وی را ملامت کرد و گفت: و من‌ای پسر منصور درکلام تو فضولی بسیار می‌بینم.

جامی در **نفحات‌الانس** می‌نویسد: آنچه وی را (حلاج) افتاد به‌دعای استاد وی بود عمروبن‌عثمان مکی که جزوه‌ کی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان! وی آنها را پنهان برگرفت و آشکارا کرد و با خلق نمود سخن باریک بود! درنیافتند بر وی منکر شدند ومهجور ساختند. وی (عمروبن‌عثمان) برحلاج نفرین کرد و گفت الهی کسی براو گمار که دست وپای او ببرد و چشم بر کند و بر دار کند وآن همه‌واقع شد به‌دعای استاد وی[1].

باز درجای دیگر از جنید نقل می‌کند که «ما این علم(اسرار تصوف) را درسردابها و خانه‌ها می‌گفتیم پنهان»[2].

از اینگونه قضایا و گفته‌ها معلوم می‌شود که تا چه اندازه سران صوفیه (پس از قرن سوم) درکتمان اسرار و عقاید خود می‌کوشیده و از افشاء و نقل سایرین نیز جلوگیری بعمل می‌آورده‌اند؟

خلاصهٔ جریان همانطور بوده که **مثنوی** می‌گوید:

برلبش قفل است و بردل رازها لب خموش ودل پراز آوازها

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته وپوشیده‌اند

هرکه را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

البته این موضوع اختصاص به‌صوفیان قرن سوم به‌بعد دارد و قبل از آن نظر به‌اینکه خبری از این اسرار و عقاید نوظهور درمیان نبود لذا صوفیان اولیه و مشایخ قرن دوم نه‌تعبیرات مرموز داشتند و نه‌اسرار مگو! چنانکه در میان گفته‌ها و کلماتی که از آنان دربارهٔ صوفیگری نقل شده چیزی از اینگونه «نهفتنیها» دیده نمی‌شود.

و از طرفی هم اگر اینگونه عقاید و اسرار اختصاصی صوفیه که

۱. **نفحات‌الانس**، ص ۱۵۱.

۲. همان منبع، ص ۳۲ و نیز در **تذکرةالاولیاء** دربارهٔ جنید می‌نویسد: وی اولین کسی بود که علم اشارت منتشر کرد.

موجب امتیاز آنها بود، از جمله عقاید و تعالیم اسلامی بود و از قرآن و سنت اخذ شده بود پس چرا در میان عموم مسلمین و در مقابل علماء و محدثین مخصوصاً ائمه اهل بیت(ع) که در آن عصر در قید حیات بودند تنها آنها به‌چنین عقاید و اسرار اختصاص و امتیاز یافتند؟!

اصولاً باید دید که چرا سرسلسله جنبانان صوفیگری و آنهائی که حامل این اسرار و عقاید بودند مورد اعتراض و طرد و تکفیر واقع شدند!

اگر آنها پیرو عقاید تشیع بودندچرا ائمه اهل بیت علیهم‌السلام آنها را از خود طرد و حتی آنها را لعن نمودند؟ (چنانکه بحث مشروح آن در فصل جداگانه‌ای خواهد آمد) و اگر عقاید اهل‌تسنن راداشتند پس چرا محدثین و علماء اهل سنت آن عصر زبان به‌نکوهش وتکفیر آنها گشودند و آنها را بدعتگذار و زندیق[1] نامیدند و فتوای اعدام حلاج را دادند؟!

پرواضح است که این جریانات علتی جز این نداشت که از قرن سوم عقاید تازه و بیسابقه‌ای در تصوف پیدا شده و سران صوفیه افکار و آراء نوظهوری اتخاذ نموده بودند که در نظر عامه و خاصه خارج از عقاید و تعالیم اسلامی محسوب می‌شد و روی این اصل علماء و فقهاو محدثین زبان‌به‌اعتراض گشوده عقایدصوفیان رابدعت‌و کفرمی‌شمردند و آنها هم ناگزیر برای حفظ ارتباط مسلک خود با اسلام مبادرت به پرده‌پوشی و کتمان نموده و در بیان مقاصد و افکار خود به‌تعبیرات اسرارآمیز و اصطلاحات مرموز متوسل می‌شدند.

این عقاید و آراء و رموز و اصطلاحات که از اسرار اختصاصی

---

۱. به‌تذکرةالاولیاء، ص ۱۲۱، از جلد اول و ص ۶ از جلد دوم مراجعه شود باید دانست زندیق در اصطلاح آن عصر به‌کسانی گفته می‌شد که پیرو عقاید غیراسلامی بودند.

صوفیه شده بود عبارت از همان مطالبی بود که براساس وحدت وجود و عشق به خدا و کشف و شهود و کرامات و وجد و حال و مقامات و نظائر اینها که در قرن سوم در اثر نفوذ عقاید و نظریات عرفانی و فلسفی یونان و نوافلاطونیان در میان مسلمین انتشار یافت در تصوف پدید آمده بود.

مساعی صوفیه در تطبیق تصوف با اسلام

یکی دیگر از نکاتی که در مطالعه حالات مشایخ اولیه صوفیه و بررسی رابطه تصوف با اسلام جلب توجه می کند این است که مشاهده می‌شود از قرن سوم هجری به بعد جنبش تازه‌ای در تصوف بمنظور تطبیق عقاید و آداب و مبانی صوفیگری باموازین اسلامی پیدا شده و عده‌ای از بزرگان و نویسندگان صوفیه در این زمینه کوشش فراوان نموده‌اند و خواسته‌اند با یک سلسله توجیهات حتی‌الامکان پاره‌ای از مبانی و نظریات ورسوم اختصاصی تصوف را باظواهر بعضی از آیات قرآن‌مجید و احادیث توفیق بدهند و تضاد فیمابین را از میان ببرند.

و برای‌این منظور باب وسیعی برای‌تأویل آیات و تعالیم اسلامی بازکرده و آنها را برطبق عقاید و خواسته‌های مسلکی خود تأویل و توجیه نموده‌اند.

چنانچه کتاب اللمع فی‌التصوف را در این باره می‌توان بعنوان نمونه در نظر گرفت، این کتاب که ظاهرا قدیمترین کتابی است که از صوفیان متقدم باقی مانده است در قرن چهارم هجری به‌همین منظور یعنی برای توجیه مسائل مربوط به‌صوفیگری و تطبیق تصوف با اسلام نگارش یافته است.

مؤلف این کتاب شیخ ابونصر سراج از صوفیان نسبتا معتدل و متشرع می‌باشد که خدمت بزرگی از این راه به‌صوفیان و مسلک تصوف

نموده است.

نامبرده در کتاب خود عقاید و آداب و مسائل مربوط به‌تصوف را به‌ترتیب مطرح نموده و با منطق شرع تا آنجا که توانسته است آنها را توجیه و در هر مورد با استشهاد از چند آیه و چند حدیث موضوع را با موازین شرعی تطبیق نموده و به همهٔ آن مطالب رنگ اسلامی زده است و خود در مقدمهٔ کتاب به‌این موضوع اشاره و اعتراف نموده که منظور وی از تألیف آن همان تطبیق و طرفداری از تصوف بوده است[1].

نمونه های دیگر این موضوع را می‌توان در کلمات وداستانهائی که از مشایخ وسران اولیه صوفیه در کتب صوفیه منقول است مطالعه کرد و ما مواردی از آنها را در ذیل نقل خواهیم کرد اکنون باید دید علت و منشأ این جنبش و اینهمه مساعی چه بوده است؟

پیداست که علت و منشأ اصلی این موضوع را نیز باید در چگونگی عقاید و رسوم و آراء صوفیگری و همچنین رابطهٔ آن با عقاید و تعالیم معهوده از اسلام جستجو کرد، زیرا ناگفته پیداست که تمام این تطبیقها و تأویلها و توجیهات برای از میان بردن تضاد ومخالفتی بود که بین اصول و مبانی تصوف و موازین و تعالیم اسلامی در نظر دانشمندان و افکار عمومی متشرعین و مسلمانان انعکاس یافته بود و جهت آن هم جز این نبود که اصول و مبانی تصوف در نظر آنهاتازگی داشت و مطالبی کاملاً نوظهور و بی‌سابقه جلوه می‌نمود مخصوصاً که می‌دیدند اینگونه مطالب و مبانی از جاهای دیگر و از منابع غیر اسلامی در میان مسلمین انتشار می‌یابد خلاصهٔ مطلب آنکه توجیه اصول و مبانی و مسائل مستحدثه تصوف و تطبیق آنها با موازین شرعی و تأویل آیات و احادیث و تعالیم اسلامی از جمله چیزهائی

۱. به‌اللمع فی‌التصوف، ص د مراجعه شود.

می‌باشد که پس از انتشار عقاید ملل دیگر مخصوصاً آراء فلسفی و عرفانی پدید آمده و در اثر نفوذ آن عقاید و آراء در تصوف و سوء انعکاس آن از طرف مشایخ و سران صوفیه صورت گرفته است.

البته بعدها موضوع تطبیق و توجیه در تصوف بیشتر مورد احتیاج واقع شد و از این رو بنا به‌مقتضیات زمان و میزان احتیاج، دامنه آن را وسیعتر و نیز باب تأویل را به‌بیشتر عقاید و تعالیم اسلام گسترش دادند.

در اینجا ذکر این نکته لازم است که توجیه مبانی و مسائل صوفیگری و تطبیق آن با تعالیم اسلام بیشتر از طرف صوفیان متشرع از قبیل شیخ ابونصر سراج و محمد غزالی و یا از طرف صوفیانی که برای تحکیم موقعیت خود و حفظ رابطه تصوف با اسلام حفظ ظواهر شرع را ضروری تشخیص می‌دادند انجام می‌گرفت چنانکه تأویلات عرفانی و ذوقی آیات و تعالیم اسلامی بیشتر از طرف صوفیانی صورت می‌گرفت که در ابراز عقاید صوفیانه خود آزادانه‌تر و بی‌پرواتر بوده و یا در دوره‌های رونق تصوف می‌زیسته‌اند.

و همینها هستند که اسرار صوفیه را آشکار نموده و کلمات تندی از قبیل آنچه از بایزید بسطامی و شبلی و حلاج نقل شده (و ما در سابق قسمتی از آن را نقل نمودیم) و در اصطلاح «شطحیات» نامیده می‌شود به‌زبان رانده‌اند در صورتی که عده‌ای دیگر از مشایخ صوفیان در مقام تطبیق و توفیق طریقت صوفیگری با شریعت اسلامی از آنها دفاع نموده و کلمات آنان را تأویل و توجیه نموده‌اند چنانکه شیخ ابونصرسراج درکتاب **اللمع‌فی‌التصوف** نقل می‌کند که جنید بغدادی کتابی در تفسیر شطحیات بایزید بسطامی پرداخته و آنها را توجیه کرده است.

اینک بعنوان نمونه چند مورد از «تطبیقات» مشایخ اولیه

صوفیه را در اینجا می‌آوریم.

۱. آیاتی را که در آن کلمه «مقام» آمده به «مقامات» اصطلاحی که برای خود در سیر وسلوك قائلند تطبیق کرده‌اند مانند آیه **ماسنا الا له مقام معلوم**.[۱]

۲. دربارهٔ فقر اصطلاحی خود که آن را شعار مسلك صوفیگری می‌دانند به یك سلسله روایات از قبیل «الفقرفخری» و «الفقرعزلاهله» و نیز به‌آیه **یا ایهاالناس انتم الفقراء الی‌الله والله هوالغنی‌الحمید** تمسك نموده و با شعار خود تطبیق نموده‌اند[۲].

۳. دربارهٔ مرقع‌پوشی که سابقاً از جمله ممیزات ظاهری صوفیان بود از حسن بصری نقل می‌کنند که عده‌ای از اصحاب جامه‌های وصله‌دار و (مرقع) می‌پوشیدند و صوفیه هم بمنظور تشبه مرقع‌پوشی را زی خود قرار دادند[۳].

٤. در زمینهٔ عقیده به‌محبت و عشق به‌آیاتی که در آنها محبت به‌خدا ذکر شده و همچنین به‌حدیث قدسی معروف استشهاد نموده و آنها را برعقیده خود در عشق تطبیق نموده‌اند[۴] و چند روایت دیگر را نیز که هیچکدام سند صحیحی ندارند در مورد عشق نقل کرده‌اند[۵].

در کتاب **اللمع‌فی‌التصوف** نقل می‌کند که از ابن‌جنید پرسیدند محبت چیست؟ گفت دخول صفات محبوب و جایگزین شدن آن‌برصفات و حالات محب (عاشق) و این به‌همان معنی است که (در حدیث قدسی) گوید: وقتی که بنده‌ام را دوست داشتم من از برای او چشم

۱. اللمع فی‌التصوف، ص ۴۳.
۲. کشف‌المحجوب، ص ۱۶-۱۵.
۳. کشف‌المحجوب، ص ۲۳۵.
۴. اللمع فی‌التصوف، ص ۵۸.
۵. طرائق، ج ۱، ص ۲۰۶.

بینا و گوش شنوا و دست فعال او می‌شوم[1].

۵. دربارهٔ «حال شوق» که آن را یکی از حالات اصطلاحی خود می‌شمارند دعائی از پیغمبراکرم (ص) می‌آورند که **اللهم انی اسئلک لذة النظر الی وجهک والشوق الی لقائک**[2].

۶. آیاتی از قبیل **ان فی‌ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هوشهید** و «شاهد و مشهود» را با عقیدهٔ کشف وشهود آنطوری که در سابق گذشت تطبیق می‌نمایند[3].

در کتاب **کشف‌المحجوب** از ابوالعباس بن عطا (یکی ازصوفیان متقدم) نقل می‌کند که وی در تفسیرآیه **ان‌الذین قالوا ربناالله ثم‌استقاموا...** گوید: یعنی **قالوا ربنا بالمجاهدة ثم استقاموا علی بساط المشاهدة**[4] و نیز به روایت ابن‌عباس تمسک می‌کند که وی نقل می‌کند پیغمبراکرم (ص) گفت: شب معراج حق را بدیدم[5].

۷. دربارهٔ عقیدهٔ‌وحدت وجودنیز آیاتی از قبیل **ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه‌الله ان‌الله واسع علیم.** و آیـه نور را می‌آورند.

۸. هجویری در **کشف‌المحجوب** پس ازبیان‌معنی «سکر» و «صحو» به اصطلاح صوفیه دو آیه از آیات کریمه قرآن را برآن دو اصطلاح تطبیق کرده می‌نویسد: چنانکه داود اندر حال «صحو» بود و فعلی از وی بوجود آمد که خداوند تعالی فعل وی را بدو اضافت کرد و لقتل و قتل داود جالوت و پیامبر(ص) اندر حال «سکر» بود! فعلی از وی در وجود آمد که خداوند تعالی فعل وی را به‌خود اضافت کرد و لمـ

---

۱. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۹۵.
۲. همان منبع، ص ۶۳.
۳. ایضاً، ص ۶۸.
۴. **کشف‌المحجوب**. ص ۵۸.
۵. ایضاً، ص ۲۵۹.

[illegible]

کشف المحجوب، ص [illegible]

حج نکردی! بازگرد و بدین صفت حجی بکن تا به مقام ابراهیم برسی[1]،

۲. باز نامبرده درکتاب مذکور دربارهٔ صوم‌وصال که پیغمبر اکرم (ص) از آن نهی فرموده و در اسلام محرم شمرده شده ولی مشایخ صوفیه آن را یکی از ریاضات خود قرار داده‌اند نقل می‌کند که:... پس ارباب مجاهدت (مشایخ اولیه صوفیه) گفتند که این نهی شفقت است نه نهی تحریم و گروهی گفتند که خلاف سنت باشد وصال کردن اما به‌حقیقت وصال خود محال بود! زانچه چون روز بگذشت شب روزه نباشد و چون عقد روزه به‌شب ببندد وصال نباشد آنگاه از سهل بن‌ـ عبدالله تستری حکایت می‌کند که چون ماه‌رمضان بودی تا عید هیچ طعام نخوردی[2].

۳. درسابق از محی‌الدین عربی نقل کردیم که وی در مورد آیه **ما منعک اذ رایتهم ضلوا الا تتبعن افعصیت امری** گفته، منظور از غضب نمودن موسی بر برادرش هارون این بود که چرا نگذاشتی گوساله را بپرستند و مانع آنها شدی؟!

۴. می‌گویند: روح‌القدس که در مریم دمید و او را آبستن نمود همان صورت فکریه مریم بود که آن وقت از دل و درون او بیرون آمد و آن دمید و سخن گفتنها را بجا آورد و غایب شد و پس از چندساعت همان بود که متولد شد و ماند و نامش عیسی شد[3].

۵. می‌گویند: ملکی که برای پیغمبران(ص) وحی می‌آورد همان صورت فکریهٔ پیغمبران بوده، موسی با صورت فکریه درونیش همکلام می‌شد کوه‌طور صورت دل و خیال موسی است و رب ارنی خواهش تجسم صورت فکر است[4].

۱. کشف‌المحجوب، ص ۴۲۵.
۲. همان منبع، ص ۱۵۱.
۳ و ۴. استوارنامه، ص ۱۰۲-۱۰۰.

۰۶. می‌گویند: آیه لن ترانی یعنی تا کوه طور جسم تو و خودبینی تو برسر پاست مرا نمی‌بینی والا همیشه نمایانتر از هرچیزم خودی را بگذار تا مرا ببینی[1].

۰۷. می‌گویند: تورات موسی (ع) و هر کتاب آسمانی کلام ظاهر شدهٔ صورت فکر است غیرظاهر نشده که باطن است تا هفت‌وهفتاد بطن و کوه حراء محمد(ص) همان سینه و دل مخروطی اوست و جبرئیل پیام‌آور صورت فکریه اوست[2].

---

۱ و ۲. استوارنامه، ص ۱. ۲-۲. ۲

نقش افکار عرفانی ایران در تصوف اسلامی

با اطلاعات و مدارکی که ما اکنون از تاریخ تصوف دراختیار داریم مشکل بتوان این مطلب را به‌ثبوت رسانید که افکار عرفانی و مبادی تصوف ایران باستان در پیدایش و بنیان گیری افکار صوفیانه در اسلام بطور مستقیم مؤثر بوده است.

گرچه مشابهات و مناسبات زیادی در مبانی و بسیاری از خصوصیات بین افکار صوفیانه ایران‌باستان و تصوف اسلامی مشاهده می‌شود[1]. ولی پیدا کردن چگونگی ارتباط حلقات این سلسله بهم‌پیوسته و مشتبک احتیاج به‌مدارک بیشتری دارد که متأسفانه نسبت به‌این مدارک ابهام خاصی در تاریخ تدوین شده به‌چشم می‌خورد.

با وجود این ابهام و اشکال اگر ما نتوانیم میزان تأثیر افکار عرفانی ایران باستان را در تکوین تصوف اسلامی بدست آوریم از این جهت تردیدی نیست که تصوف خاص ایرانی در شکل گیری و رشد ونمو و تحولات بعدی تصوف اسلامی اثر شایانی داشته و از عمل مؤثر بشمار می‌رود.

از بررسی جهت ارتباط افکار صوفیانه ایرانی و اسلامی چنین

---

۱. به‌فصل «سیر تصوف در ایران باستان» از فصول اولیهٔ همین کتاب مراجعه شود.

معلوم می‌شود که تصوف ویژهٔ ایرانی به‌دوصورت در گسترش و رشد کمی و کیفی تصوف به‌اصطلاح اسلامی مؤثر بوده است.

۱. بطور غیر مستقیم

همانطوری که در مباحث گذشته بیان گردید مکتب فلسفی و عرفانی نوافلاطونی براثر یک سلسله تماسهای فکری نزدیک باافکار عرفانی فلاسفهٔ اشراق و عرفای ایرانی بهره و توشهٔ فراوانی برده و فلاسفهٔ افلاطونیان جدید در پی‌ریزی عقاید فلسفی و مبانی عرفانی نوین خود استفادهٔ شایانی از افکار فلاسفه ایرانی برده بودند.

مؤسس مکتب نوافلاطونی در سفری که بنابه‌اجبار و ضرورت به‌ایران نموده بود در مدت اقامت و توقف خود درایران مبانی فلسفی و عرفانی فلاسفه و عرفای ایرانی را فرا گرفته و افکار جدید را هنگام مراجعت به‌اسکندریه به‌ارمغان برده و از مزج آن با افکار افلاطون (یونانی) اساس مکتب جدیدی را در فلسفه و عرفان پی‌ریزی کرده بود.

ملاحظهٔ میزان نفوذی که مکتب نوافلاطونی در پیدایش و مخصوصاً در شکل‌گیری و تحولات تصوف اسلامی داشته بطور ضمنی چگونگی نفوذ غیرمستقیم افکار عرفانی ایران‌باستان را درتصوف اسلامی به‌ثبوت می‌رساند.

۲. تصوف اسلامی در دامن عرفای ایرانی

این مطلب در خورکمال دقت و توجه است که جمعی از سران اولیه صوفیه و عرفا و مشایخ صوفیان دورهٔ نهضت و گسترش تصوف، ایرانی بوده و ایرانیانی چون ابراهیم ادهم و بایزید بسطامی و سهل تستری و سهروردی درصورت‌پردازی تصوف اسلامی سهم بزرگی داشته‌اند.

درحقیقت باید گفت تصوف به‌اصطلاح اسلامی از آن هنگام که

به‌دامن عرفا و صوفیان ایرانی افتاد بصورت روشنتر و سریعتری تحول و گسترش کیفی یافت و صوفیان ایرانی با سوابق فکری و کشش خاص عرفانی، تصوف را از حال بساطت به‌اوج عوالم دقیق و پر از اسرار عرفانی ارتقا دادند و بجای روش صوفیانه تند و خشن ریاضت و زهد افکار و حالات و مقامات معنوی دقیقی را پایه‌گذاری نمودند و جمعی چون شهاب‌الدین سهروردی با بنیانگذاری مکتب جدید عرفانی فلسفه و عرفان اشراق ایران باستان را در تصوف زنده کردند.

نفوذ فکری صوفیان ایرانی در تحولات عرفانی تصوف اسلامی بقدری روشن و در عین حال جالب است که عده‌ای از نویسندگان به‌اصطلاح ناسیونالیست ما معتقدند.

عده‌ای از عرفای ایرانی در احیای افکار عرفانی اصیل ایرانی پابپای جنگجویان سلحشور ایرانی که با سلاح گرم دربرابر نفوذ و قدرت نظامی و سیاسی مسلمین قیام کردند آنچه که شرط وظیفه حفظ ملیت!! بود انجام دادند!

اگر سربازان جنگجوی ایرانی نتوانستند با شمشیر از حدود اراضی و استقلال سیاسی ایران دفاع نمایند اینان توانستند با قدرت فکری و ابتکار خاصی مکتب عرفان و تصوف اصیل ایرانی را بعنوان مظهر سنن ملی! تجدید و احیا نموده و از حدود فکری و علمی و اصالت دانش معنوی ایرانی قهرمانانه دفاع و حراست نمایند[1].

گرچه این مطلب با چنین اغراق تعصب‌آمیزی دور از حقیقت و سخنی به‌گزاف محسوب می‌شود ولی جای تردید نیست که فکر ایرانی در گسترش کیفی تصوف و تحولات عرفانی و نظری آن بی‌اثر نبوده است.

چنانکه این حقیقت نیز قابل انکار نیست که عده‌ای از مانویان

---

۱. به‌مقدمهٔ چاپ جدید کتاب نفحات‌الانس جامی مراجعه شود.

و مزدکیان پس از اختلاط با مسلمین برای آنکه از مصونیت کامل بهره‌مند باشند در ظاهر به‌سلک صوفیان درآمده و به‌نام تصوف معتقدات خود را حفظ نمودند.

مؤلف کتاب **ریاض‌السیاحه** که خود از سران صوفیه قرن اخیر بشمار می‌رود در این باره می‌نویسد: اکنون جمعی از پیروان او(مزدك) بر این اعتقاد در ایران و سایر بلدان در کسوت مسلمانان پنهان و اکثر ایشان خود را در زی درویشان و صوفیان جلوه داده و نام وارستگی و لاقیدی بر خود نهاده و خویشتن را بهتر اهل عالم و زبدهٔ اولاد بنی‌آدم می‌خوانند و خود را برتر از انبیای عظام و اولیای گرام می‌دانند.

وی پس از این گفتار این بیت شعر را نقل نموده:

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز
ورنه درمجلس رندان خبری نیست که نیست

سپس می‌نویسد: فقیر را مکرر با این طایفه اتفاق صحبت افتاده و زبان بر اعتقادات خویش گشاده‌اند چنانکه وقتی از اوقات با یکی از این طائفه ملاقات اتفاق افتاد گفت مردی زنی را معین نمودن و از دیگران منع کردن و محارم را بر خود حرام گردانیدن بنابر عادت و رسوم ملت است وکسی که گوید که عقل بر تصرف محارم تجویز نمی‌کند از خرد بیگانه است و هرکه را عقل نیست دیوانه است!!

در دوران خلافت بنی‌العباس نیز محدودیتها و تضییقاتی که در مورد اقلیتهای غیرمسلمان از طرف حکام و خلفا بعمل می‌آمد بسیاری از مانویان را بر آن داشت که برای حفظ جان و فرار از عنوان موهون و منفور مانویت به‌دامن تصوف پناه ببرند و در کسوت صوفیان موجودیت خود را حفاظت نمایند.

پرواضح است که چنین اختلاط سری و تداخل سرموزانه تا چه مقدار در نفوذ افکار مانی و مزدك در روش صوفیانه هم‌مسلکان این چنین افراد ماسک‌زده مؤثر می‌توانست باشد.

بخش پنجم

تحولات و ادوار تصوف و عرفان پس از قرن سوم و چهارم هجری

بدنبال نهضت علمی جنید برای تدوین آراء و عقاید تصوف و تبریه صوفیان و توجیه شرعی مذهب تصوف تألیفات متعددی از مشایخ صوفیه عرضه گردید که در قسمت پایانی فصل گذشته با یکی از معروفترین آنها به‌نام **اللمع فی‌التصوف** آشنا شدیم.

ولی ابونصر سراج تنها صوفی و عارفی نبود که با تألیف کتاب **اللمع** راه جنید را دنبال و تکمیل نمود ابوطالب مکی نیز از عرفای قرن چهارم به‌تألیف کتاب **قوة‌القلوب** دست یازید و یکی دیگر از متون اصیل و قدیم عرفان و تصوف را در اختیار پژوهندگان این راه نهاد.

ابوعلی حسن‌بن علی‌بن محمدبن اسحاق معروف به‌ابوعلی دقاق از صوفیان اواخر قرن چهارم است که دست ارادت به‌دامن ابوالقاسم ابراهیم‌بن محمدنصرآبادی داد که پیر خراسان و دست‌پرورده ابوبکر شبلی بود و چون در سال ۳٦۹ در مجاورت مکه وفات یافت خلیفه و جانشین وی گردید.

ابوعلی‌دقاق که استاد ابوالقاسم عبدالکریم‌بن هوازن معروف

به‌قشیری بود روشی چون بایزید بسطامی و جنید و شبلی داشت و همچنانکه او را علوم ظاهر و طریق زهد سیراب نکرده بود و ارادت و روش خانقاه هم او را اقناع نمی‌کرد و پیوسته زیادت و فزونی طلب می‌کرد[1].

وی از صوفیان نیشابور و جامع شریعت و طریقت بشمار می‌رفت و واعظ و مفسر قرآن نیز بود و ازبس در مناجاتها می‌گریسته او را شیخ نوحه‌گر لقب دادند وی در سال ٤٠٥ یا ٤١٢ درگذشته است[2]. در عداد صوفیان قرن چهارم باید از ابوبکر ابراهیم بخاری مؤلف کتاب التعرف لمذهب‌التصوف و ابوعبدالرحمن سلمی که اولی متوفای ٣٩٥ و دومی متوفای ٤١٢ است نام برد.

رونق تصوف وعرفان در فارس وخراسان

از اواخر قرن چهارم تصوف و عرفان از بغداد به‌فارس وخراسان انتقال یافت و صوفیان و عرفای مشهوری در دو منطقهٔ شرق و جنوب ایران آوازه بلندی یافتند.

در فارس مشهورترین آنان ابوعبدالله محمدبن خفیف شیرازی بود که به‌شیخ کبیر شهرت داشت وی دارای تألیفات و مریدان زیاد بود و به‌او کرامات فراوان نسبت می‌داده‌اند و در رعایت شریعت نیز اهتمام تمام داشته است تاریخ وفات وی را به‌سال ٣٧١ هجری دانسته‌اند.

پس از وی شیخ ابواسحاق کازرونی مذهب تصوف را در فارس به‌پا داشت و به‌شیخ مرشد شهرت یافت و احوال و مقامات وی در

---

۱. مقدمه رساله قشیریه، ص ٢٧.

۲. آشنائی با علوم اسلامی، ازشهید مطهری، ص ٢١٣، ومقدمه رساله قشیریه ص ٢٩.

کتابی به‌نام **فردوس‌المرشدیه** گردآوری شده است.

ابن باکویه شیرازی که معروف به‌باباکوهی بود از دست‌پروردگان شیخ مرشد بوده است و وی با شیخ ابوسعیدابوالخیر نیز دیدار و گفتگو داشته است[1].

در خراسان نیز پس از ابوعلی دقاق دو صوفی نامدار به‌عرفان و تصوف رونق فراوان بخشیدند و خود شهرهٔ تاریخ گشتند.

یکی از آن دو شیخ ابوسعید ابوالخیر بود که از مشهورترین صوفیان و باحالترین عارفان اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری است و به‌سال ۴٤٠ درگذشته است.

از وی پرسیدند تصوف چیست گفت تصوف آن است که آنچه در سر داری بنهی و آنچه که در دست داری بدهی و از آنچه بر تو آید بجهی.

شرح حالات و کرامات وی را در کتاب **اسرارالتوحید** بطور مبسوط آورده‌اند.

وی در روزگار محمود و مسعود غزنوی می‌زیسته است و مریدان فراوان داشته است و آوازهٔ او بسیاری از عارفان و فلاسفه را به‌دیدارش کشانید و از آن جمله حکیم معروف شیخ ابوعلی‌سینا با وی ملاقات و خلوت نمود و گویند چون آن دو از خلوت بیرون آمدند حکیم دربارهٔ صوفی گفت که هرچه من با علم بدست آورده‌ام او دیده است و صوفی هم دربارهٔ حکیم گفت آنچه که من دیده‌ام او بعلم بدست آورده است[2].

شیخ ابوسعید که پیر میهنه لقب گرفته بود در وجد و رقص و سماع و سخنان حاد عرفانی همواره راه افراط می‌پیمود بگونه‌ای که نه‌تنها موجب خشم فقها و تکفیر آنان گردید بلکه عارفان و صوفیانی

۱. **ارزش میراث صوفیه**، ص ۶۹.
۲. **اسرارالتوحید**، ص ۱۵۹.

چون قشیری را نیز بر مخالفت برانگیخت و وی بسط حال ابوسعید را د
معاش و مجالس سماع ناخوش می‌داشت گرچه به‌روایت محمدبن‌منو
در اسرارالتوحید آخرالامر به‌سبب اشراف ابوسعید بر واقعات و خواط
از آن انکار بازگرائید و به‌شیخ گروید و در مجالس وی نیز حاضر شد.

ولی قشیری در کتاب خود نه در تراجم احوال مشایخ صوفیه و نه در بیان پیران معاصر خود نامی از ابوسعید نیاورده است و این امر می‌تواند نشانهٔ عدم اعتقاد وی به پیر میهنه باشد.

ابوسعید ابوالخیر چنان به‌وجد و سماع و اشتیاق داشت که مریدان را توصیه کرده بود که هرگاه صدای اذان را شنیدند نیز از رقص و سماع خویش باز نمانند. می‌گویند وی برخی از مریدانش را از سفر حج نیز باز می‌داشته است[1].

گسترش تصوف در خراسان بیشتر مرهون نفوذ فوق‌العادهٔ پیر میهنه و کثرت مریدان و دست‌پرورده‌های وی بوده است.

شهر نیشابور که مقارن رونق گرفتن تصوف در خراسان یکی از مراکز علمی و دینی بزرگ جهان بشمار می‌رفت و همچون بغداد و بخارا حائز اهمیت فراوان بوده است صوفی معروف ابوالقاسم‌قشیری را بسوی خود کشانید و وی که وارث ابوعلی دقاق بود در این شهر رحل‌اقامت افکند. وی را از صوفیان معتدل و پایبند شریعت شمرده‌اند. و از تألیفات او است نحوالقلوب و لطائف‌الاشارات و ترتیب‌السلوک و رساله قشیریه که بصورت پیام گونه‌ای است که قشیری آن را به صوفیان شهرهای دور و نزدیک مسلمان نشین فرستاده است.

شروع این رساله بنابه‌روایت مقدمهٔ رساله در سال ۴۳۷ و پایان آن در اوائل سال ۴۳۸ بوده است و انگیزه قشیری درنوشتن این رساله آن بوده است که صوفیان را از فساد در طریقت و انحراف از

---

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۶۸.

تصوف واقعی باز بدارد و صوفی نمایان و مدعیان دوراز حقیقت را افشا نماید.

قشیری در این رساله که مهمترین اثر جاوید او است عقاید صوفیان را در زمینهٔ توحید و صفات بیان می‌کند و سپس به شرح حال و نقل اقوال مشایخ صوفیه می‌پردازد و در این باب از معاصرانش نیز نام می‌برد و در این مقال در عین اختصار دقت قابل توجهی بکار می‌برد.

آنگاه شرح مصطلحات و تعابیر صوفیان را می‌آورد و در حدود پنجاه اصطلاح را در این باب تفسیر می‌کند و سپس به‌ذکر احوال و مقامات می‌پردازد ولی آن دو را از یکدیگر جدا نمی‌نماید.

قشیری در رسالهٔ خود کرامات و خوابهای صوفیان را نیز نقل می‌کند و در زمینهٔ احوال صوفیان به‌هنگام مردن حکایتهای شگفت‌انگیز و افسانه‌واری بازگو می‌کند که جزاز طریق مذهب اشعری که تخلف معلول از علت را روا می‌شمارد قابل توجیه نیست.

قشیری از جمله صوفیانی است که تقید به‌ظواهر شرع را لازم می‌شمارد ولی در فروع پیروی از مذهب خاص را الزامی نمی‌داند و به‌مریدان توصیه می‌کند که فروع را همچون سلوک ازپیران و مشایخ خود بیاموزند.

وی سماع را جایز می‌دانسته و خانقاهی در نیشابور داشته و به‌تسلیم بی‌چون‌وچرای مرید در برابر اوامر شیخ برای رسیدن به منازل سلوک تأکید می‌کرده است.

نفوذ قشیری در تصوف و پرورش صوفیان تا آن حد بود که سالها شاگردانش مسلک او را زنده نگهداشته و طریقهٔ قشیریه را در تصوف بنیان نهادند و این طریقه تا قرون اخیره در هندوستان پیروانی داشته‌است.

قشیری برخلاف بسیاری از صوفیان درکوران حوادث زما
خویش قرار داشت و با رویدادهای زمان در می‌آمیخت هنگامیک
جمال‌الدین هبةالله محمد معروف به‌موفق که عنوان ریاست مذهب
شافعیه را داشت به‌سال ۴۴۰ هجری درگذشت ابوالقاسم قشیری د
نشاندن فرزند جوان هفده‌ساله وی به‌نام ابوسهل محمدبن موفق بجا
پدر علی‌رغم وجود مشایخ و فقهای بزرگ مذهب معاضدت و اصرا
نمود و بنابر توصیه وی طغرلبک ابوسهل را جمال‌الدین لقب داد
همین امر موجب خشم جمعی و بروز فتنهٔ عظیمی گردید و پای
قشیری به‌این ماجرای سیاسی کشانده شد و ناگزیر با علمای زمان خو
درآویخت و پیام در رد منکرین اشعری فرستاد و سرانجام حمایت
قشیری از مذهب اشعری موجب خشم مردم نیشابور و هجوم به‌خان
وی گردید و قشیری زندانی شد.

از سوی دیگر ابوسهل محمدبن موفق که از نیشابور فرار کرد
بود با جمعی به‌شهر بازگشت و از حاکم خواست که قشیری را آزاد
نماید در این واقعه مردم شهر نیز ابوسهل را یاری دادند و قشیری
را از زندان بیرون کشیدند ولی عاقبة الامر ابوسهل زندانی شد وقشیری
ناگزیر نیشابور را بسوی بغداد ترک گفت و پس از مدتها جلای وطن
پس از کشته شدن ابونصر کندری در دوران وزارت نظام‌الملک که
خود شافعی مذهب بود به‌خراسان بازگشت و ده‌سال باقیماندهٔ عمر
خود را در این دیار گذراند[1].

دیگر صوفیان قرن پنجم

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری از معروفترین صوفیان قرن پنجم

۱. شرح حال قشیری را جامی و سبکی و ذهبی و ابن‌جوزی و ابن‌اثیر و ابن کثیر و نوه قشیری صاحب سیاق به‌تفصیل نوشته‌اند.

است که در سال ۴۷۰ هجری درگذشته است وی همزمان با قشیری بوده و چنانکه از کتاب هجویری به‌نام **کشف‌المحجوب** برمی‌آید وی **رسالهٔ قشیریه** را در اختیار داشته و از سبک وی در تبیین اصول تصوف و بیان مقامات و احوال صوفیانه و حالات مشایخ صوفیه بهره برده است.

از جمله مشایخ معروف صوفیه در قرن پنجم می‌توان خواجه‌عبدالله‌انصاری را که از اولاد ابوایوب انصاری صحابی بزرگ پیامبر اکرم (ص) شمرده شده است نام برد. خواجه که در هرات بدنیا آمد در همان زادگاهش به‌سال ۴۸۱ از دنیا رفت و از اینرو وی را پیر هرات خواندند.

کلمات قصار و مناجاتها و رباعیات خواجه به‌او شهرت جهانی داده است و کتاب **منازل‌السائرین** وی از کتب درسی سیروسلوک بشمار رفته و شرحهای زیادی برآن نوشته شده است.

خواجه را فقیه و محدث نیز شمرده‌اند و در عبادت و دعا مناجاتهایش آکنده از سوزوگداز و عرفان و عبودیت بوده‌است.

در قرن پنجم آوای بلندی که به‌دفاع از تصوف و عارفان برخاست صدای ابوحامد محمدغزالی بود که با شهرتی که کسب نمود به‌حیثیت و نفوذ و گسترش تصوف و اعتبار عرفا و صوفیان افزود.

او به‌سال ۴۵۰ در طوس بدنیا آمد و سرانجام به‌سال ۵۰۵ در طوس مدفون گردید ولی در این میان تحولات شگفت‌انگیزی یافت و تحولی عظیم بوجود آورد.

گرچه برادرش احمدغزالی در تصوف و عرفان سابقهٔ بیشتر داشت و برخی هم او را در گرایش ابوحامد محمدغزالی به تصوف عاملی مؤثر دانسته‌اند و کتاب **سوانح** او در آداب صوفیه شهرت بسزائی دارد ولی آوازهٔ محمدغزالی آن چنان بوده است که نام برادر نام‌آور صوفیش را بی‌رونق ساخته است.

ابوحامد محمدغزالی که در جوانی به‌اوج شهرت رسیده و ب
مقام استاد ممتاز نظامیه بغداد نائل آمده بود و حتی از شخصیت علم
او برای به‌قدرت و خلافت رسانیدن مستظهر که جوانی شانزده‌ساله بو
استفاده می‌شد[1] یکباره در سفری به‌بیت‌المقدس درکنار قبر حضرت
ابراهیم (ع) تحولی درونی در وی بوجود آمد و دست از شهرت
مقام و اقران شست و جامه صوفیان برتن نمود و راه عزلت در پیش
گرفت و سالها درسفر و عزلت به‌سیروسلوک عارفانه پرداخت وعلی‌رغ
دعوت مکرر مقامات عالیه حکومت تا پایان عمر به‌مدرسه نظامیه
مراکز علمی دیگر باز نگشت و خانقاه و سیروسلوک صوفیانه را ب
مقامات و علوم ظاهری ترجیح داد.

غزالی شرح این تحول و گرایش معنوی را درکتاب **المنقذم
الضلال** آورده است و بدنبال این تولد جدید غزالی با سرسختی تما
به‌دو موضع جبهه‌گیری نمود و با دوگروه به‌مخالفت قد برافراشت.

گروه اول فلاسفه بودندکه سخت مورد تهاجم بی‌باکانهٔ غزالی
قرارگرفتند و وی در این موضعگیری دست به‌تألیف کتبی مانند **المنقذ
من‌الضلال** زد و آراء فلسفه را گمراهی و جمعی ازآنان را تکفیر نمود.

گروه دوم فقها بودندکه انتقاد شدید غزالی از آنان موجب
تکفیر وی توسط برخی از فقیهان گردید.

غـزالی در دو اثـر مشهور خود به‌نام **احیاء علوم‌الدین** و **کیمیای
سعادت** فقه را از علوم ظاهری و دنیائـی شمرد و تصوف و علم به‌احوال
و سیر وسلوک صوفیانه را علم باطن و اشرف ازعلوم ظاهری دانست.

---

۱. غزالی نخستین کسی بود ازعلما و اساتید نظامیه بغدادکه با ابوالعباس احمد معروف به‌مستظهر عباسی بیعت نمود و فرزند شانزده سالهٔ مقتدی خلیفه مقتول را به‌خلافت رسانید مراجعه کنید به‌کتاب **سیاست و غزالی** تألیف هانری‌ـ لائوست، ج اول، ص ۸۳-۸۵.

غزالی از نادرترین صوفیانی است که به‌علوم دین تسلط کامل داشت و تألیفات ارزنده و زیادی در زمینهٔ انواع علوم اسلامی دارد و برخی تعداد آن را بیش از هفتاد کتاب برشمرده‌اند[1].

غزالی آن چنانکه خود مدعی است فهم بسیاری از مطالب کتابها و نامه‌هایش برمردم زمان و معاصرانش ثقیل و دشوار بوده است.

در میان کتابها و آثار متعدد غزالی آنچه که در تصوف و سیرو سلوک نوشته مشهورترین و جذابترین است و بسیاری از علما و فقها نیز به‌دو کتاب معروف غزالی که در این زمینه نگاشته است اهتمام ورزیده و از نظر اخلاقی آن دو را ارزشمند شمرده‌اند.

غزالی در کتاب احیاء **علوم‌الدین** در آفات زبان به مسئلهٔ لعن مسلمان پرداخته و نظری ناروا در زمینه رد لعن یزیدبن‌معاویه قاتل سیدالشهداءابی‌عبدالله‌الحسین سبط رسول خدا (ص) اظهار نموده است و با تمام احتیاطهای صوفیانه و لرزشهای عارفانه معلوم نیست در این مورد چگونه راه احتیاط و توقف در شبهات را برنگزیده و به‌این ورطه افتاده است.

غزالی در سیاست نیز لغزشی دارد که توضیح آن در این بحث نمی‌گنجد و مقال و مجالی دیگر لازم دارد[2].

فقیه و محدث عارف شیعه محمدحسن فیض کاشانی کتاب احیاء **علوم‌الدین** غزالی را تنقیح و تهذیب نموده و به‌نام المحجةالبیضاء

---

۱. مقدمه **کیمیای سعادت**، ج ۱، ص ۳۷ ومقدمه ترجمه احیاء **علوم‌الدین** ص ۲۰.

۲. سال ۱۳۶۴ کنگره ابوحامد محمدغزالی به‌همت یونسکوی ملی ایران با شرکت دانشمندان و متفکرین داخلی و خارجی آشنا با غزالی در دانشگاه تهران برگزار گردید و بنابه‌دعوت کنگره بحث منفصلی تحت عنوان اخلاق و رفتار سیاسی و ابوحامدمحمد غزالی تقدیم کنگره نمودم که در بخشی از آن لغزش سیاسی غزالی نیز مطرح شده است.

تألیف کرده‌است که از بهترین کتب اخلاقی و عرفانی مقبول محسوب می‌شود.

غزالی سماع را با شرایطی جائز می‌شمرد ولی به‌خطرها و آفات آن نیز اشاره می‌نمود و از حضور زنان و پسران جوان که ممکن است اهل سماع را به‌تشویش وا دارند منع می‌کرد.

غزالی همهٔ اعتبار و امکانات علمی خود را به‌خدمت تصوف نهاد و از اینرو تحولی عظیم در محتوای عرفانی تصوف و اعتبار و رونقی افزون از حد متعارف به‌مذهب صوفیان و گسترش فوق‌العاده به قلمرو نفوذ تصوف بخشید و بویژه با تألیف دو اثر جاویدان خود: احیاء علوم‌الدین وکیمیای سعادت همهٔ شیفتگان و دوستاران آن دو را به‌تصوف مدیون ساخت.

خانقاه، زاویه، دویره

با گسترش تصوف در مناطق خراسان بویژه در نیشابور بتدریج از اوائل قرن پنجم خانقاهها که با تفاوتی تکیه و زاویه و رباط نیز نامیده می‌شدند رو به‌افزایش نهادند و مراکز متعدد و با شکوهی با عناوین مختلف توسط نیکوکاران ساخته شد و به‌خلوت صوفیان و ریاضت و مراقبت و سیروسلوک و آمرزش و تربیت صوفیان اختصاص یافت.

از آن جمله بود خانقاه صندوقی و خانقاه طرسوس و خانقاه ابوالفضل عمید خشاب و خانقاه محمود در سکه مسیب و خانقاه سلمی که به‌اسم ابوعبدالرحمن سلمی متوفای ۴۱۲ نام گرفته بود.

در شهرهای خراسان درکنار خانقاههای بزرگ ابنیه مخصوصی ساخته می‌شد که به‌نام دویره شهرت داشت و آن عبارت از اقامتگاه موقتی بوده که صوفیان مسافر در آن اقامت موقت می‌گزیده‌اند مانند

دویره صوفیه در شهرنسا و دویره دلارام در سرخس و دویره سهل در اغیان.

در نیشابور نیز دویره‌های متعددی به‌نام مشایخ معروف صوفیه بنا شده بود که از آن جمله دویره ابوسعیدابوالخیر و دویره قشیری و دویره محمودصوفی بوده‌است.

صوفیان گاه در محلی به‌نام حظیره نیز به‌ذکر و مراقبت وسلوک می‌پرداختند که بنائی شبیه مقبره بوده‌است[1].

مقریزی در **المواعظ‌والاعتبار** نقل می‌کند که صلاح‌الدین ایوبی خانقاهی در مصر بنا کرد و آن را دارسعیدالسعداء نامید و مخصوص فقهای صوفیه گردانید و اوقاف زیادی برای نگهداری آن تعیین کرد و این خانقاه به‌دویرةالصوفیه مشهور گردید.[2]

دویرةالصوفیه مصر که در سال ۵۶۹ بنا گردید، نشاندهندهٔ گسترش شیوهٔ تصوف خراسان به‌دورترین نقاط سرزمینهای اسلامی است و برخی احتمال داده‌اند اصولاً دویره تصغیر دیر و متخذ از نحوه صومعه و دیر مسیحیان و رهبانان مسیحیت باشد.

در خانقاهها و زاویه‌ها و دویره‌ها و رباطها و نظایر آنها صوفیان به اوراد و اذکار و ریاضات و مراقبت می‌پرداختند و هرکدام چون شیخ زاویه‌ای خاص برمی‌گزیدند و در فضای آن، گاه با عبادت وگاه با سماع و پایکوبی حال پیدا می‌کردند و به‌وجد وشوق و سکر و بیخودی می‌رسیدند و شیخ و مرشد برکار مریدان نظارت می‌نمود و به تربیت آنان همت می‌گماشت و همین تربیت شدگان بودند که پس از مدتی ترک شیخ و آن خانقاه می‌گفتند و در شهری دیگر خودخانقاهی را

۱. مقدمه **رساله قشیریه**، ص ۲۱.
۲. **خطط مقریزی**، چاپ بولاق، ج ۲، صفحه ۴۱۴ تا ۴۱۶ به‌نقل پاورقی، **مقدمه رساله قشیریه**، ص ۲۰.

بنا می کردند.

صوفیان خانقاه‌نشین گاه مجرد و عزب بودند و گاه نیز دارای اهل‌وعیال ولی صوفی هر کجا وارد می‌شد جای او در خانقاه بود.

وجود خانقاه‌ها و مراکز دیگر صوفیان در شهرهای مختلف و دور از هم خود وسیله ارتباط صوفیان را فراهم می‌آورد و مرز و فاصله را از میان آنان برمی‌داشت و نوعی وحدت و برادری و خویشاوندی را درمیانشان برقرار می‌ساخت.

ابن‌بطوطه در سفرنامه خود در سراسر سرزمینهای اسلامی از خانقاهها و مراکز تجمع صوفیان یاد می کند.

سلسله‌های صوفیه در قرن پنجم

فرقه های صوفیه درعین ارتباط و مشابهتی که در آراء و عقاید و اعمال و سیر و سلوك با یکدیگر دارند، اما تفاوتهائی نیز درمیانشان وجود داشته است که نامهای مختلف سلسله هایشان از این اختلاف پرده برمی‌دارد.

عمده‌ترین سلسله های صوفیه در اوائل قرن پنجم هجری دوازده فرقه بوده:

۱. محاسبیه که پیروی‌ازحارث‌محاسبی می کردند (۲۴۳-۱۶۵).

۲. قصاریه که به‌پیروان‌حمدون قصار اطلاق می‌شده‌است،(متوفای سال ۲۷۱).

۳. طیفوریه که به‌پیروان بایزید بسطامی می‌گفتند. (متوفای سال ۲۶۱).

۴. جنیدیه پیروان جنید بغدادی (متوفای سال ۲۹۷).

۵. نوریه پیروان ابوالحسن نوری (متوفای سال ۲۹۵).

۶. سهیلیه پیروان سهل شوشتری (متوفای سال ۲۸۳ یا ۲۹۳).

۷. حکیمیه پیروان حکیم ترمذی (متوفای سال ۲۸۵).

۸. خرازیه پیروان ابوسعید خراز (متوفای سال ۲۷۷).

۹. خفیفیه پیروان ابوعبدالله خفیف.

۱۰. سیاریه پیروان ابوالعباس سیاری.

۱۱. حلمانیه پیروان ابوحلمان دمشقی.

۱۲. فارسیه پیروان فارس دینوری (متوفای سال ۲۹۹).

هجویری که خود از صوفیان قرن پنجم هجری (متوفای ۴۷۰) است در کتاب **کشف‌المحجوب** سلسله مشایخ صوفیه را بترتیبی که ذکر شد آورده است[1].

تذکره‌های قرن پنجم

تا اواسط قرن پنجم تعداد صوفیان بدان حد رسیده بود که برای ضبط اسامی و شرح حال آنها دو تذکره بزرگ نوشته شد و گردآورندگان آن دو عبارت بودند از ابوعبدالرحمن سلمی متوفای سال ۴۲۱ صاحب کتاب **طبقات‌الصوفیه** و دیگری ابونعیم اصفهانی متوفای سال ۴۳۰ صاحب کتاب **حلیةالاولیا**.

درکنار این دو تذکرهٔ معروف کتابهائی چون **اللمع فی‌التصوف** **والتعرف لمذهب‌التصوف** و**کشف‌المحجوب** و **رساله قشیریه** نیز حاوی شرح حال صوفیان قرون اولیه تا قرن پنجم می‌باشند که خود حائز اهمیت بسیارند.

۱. کشف‌المحجوب، ۱۶۴ و ۳۳۴.

تحولی نوین در تصوف و عرفان
در قرن ششم و هفتم هجری

قرن ششم هجری را می‌توان با ذکر تحولی که عین‌القضاة همدانی تربیت یافته مکتب غزالی بوجود آورده آغاز نمود.

وی یکی از پرشورترین صوفیان بلندپرواز و عارفان سینه چاکی است که زندگی صوفیانه‌اش انسان را به‌یاد منصور حلاج می‌افکند.

وی از مریدان سرسخت احمدغزالی و در نوشته‌هایش خود را شاگرد محمدغزالی می‌شمارد و می‌گوید: من اگرچه خواجه امام‌غزالی را ندیده‌ام شاگرد کتب او بوده‌ام درچنین چیزها و یقین دانم که بدین صفت بوده است[1].

عین‌القضاة به‌سال ۴۹۲ در همدان چشم به‌جهان گشود وچنان درفراگیری علم شتاب داشت که درجوانی به‌مسند فتوا و تدریس رسید و در بیست‌ویک‌سالگی کتابی در علم کلام نوشت.

مطالعهٔ آثار محمدغزالی او را چون خود به‌تحول درونی واداشت و ملاقات وی با احمد غزالی او را به‌تصوف کشانید و مصاحبت با عارف دیگری به‌نام برکه او را از مدرسه به‌خانقاه برد.

وی درکتب و مکتوبات خود به‌تصوف مایه‌های عرفانی تند

۱. نامه‌های عین‌القضاة، ج ۲، ص ۳۱۶.

بخشید که از حوصله فهم بسیاری خارج بود کتب و اشعار عین‌القضاة آکنده از آراء تند و شطحیات است از اینرو با وجود حمایتی که صوفیان از طرف خلفا و حکمرانان و حتی علما و عامه مردم برخوردار بودند و بازار تصوف رونقی بس زیاد داشت عقاید جدید و آراء تهورآمیز او سرانجام فقها و متکلمان را برانگیخت و مورد تکفیر قرار گرفت و به زندان بغداد افکنده شد و تلاش او برای تبرئه خویش حتی با نوشتن کتاب **شکوی‌الغریب** در زندان بغداد سودی نبخشید و وی را از بغداد به همدان آوردند و در همان مدرسه‌ای که تدریس می کرد به سال ۵۲۵ به‌دار آویختند.

عین‌القضاة به هنگام رفتن بالای دار بیش از سی‌وسه‌سال نداشت وبرخی گفته‌اند بعد از مرگش جسداو را دربوریا پیچیدند و آتش زدند[1].

کتابهای **تمهیدات** و **زبدةالحقائق** و **یزدان شناخت** و **رساله‌جمالی ومکاتب** وی که برخی به‌زبان عربی و برخی دیگر به‌فارسی شیوا نگارش یافته است عرفان غلیظ حلاج و شیخ اشراق را بخاطرمی‌آورد.

شیخ احمدجام معروف به‌شیخ‌الاسلام نیز در اوائل قرن ششم در میان صوفیان آوازه بلند یافت و سلطان‌سنجر که معاصر وی بود به او ارادت تمام می‌ورزید.

شیوهٔ صوفیانهٔ شیخ جام به‌ابوسعیدابوالخیر و خواجه‌عبدالله انصاری شباهت داشت و از تندرویهای مخالف شرع پرهیز می‌نمود و او را ژنده‌پیل می‌نامیدند ودرسال ۵۳۶ درشهرجام بخاک سپرده شد.

وی شاعر زبردستی بود که اشعارش از عرفان و آراء صوفیانه مایه می‌گرفت ازاشعار اوست که گفته است:

نومید هم مباش که رندان جرعه نوش

نـاگه به‌یک ترانـه به‌منزل رسیده‌انـد

---

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۷۲.

از نامدارترین صوفیان قرن ششم هجری شخصیت جنجالی و سرسلسله قادریه عبدالقادر گیلانی است که قبرش در بغداد قرار دارد، و بلندپروازیهای وی مشهور بین خاص و عام است.

عبدالقادر گیلانی (٤٧١ -٥٦١) که ابتدای حال در کسوت فقهای حنفی بود بتدریج به تصوف گرائید و در این امر شهرت بسیار یافت.

یازده‌تن از چهل‌ونه فرزند این صوفی پاك باخته بعد از پدر به نشر تعالیم او همت گماردند و طریقت او را در سراسر جهان اسلام گسترش دادند.

عبدالقادرگیلانی مؤسس سلسله قادریه است که هم اکنون نیز درکشورهای عربی و اسلامی پیروان زیادی دارد. از سخنان اوست که گفت:

حلاج لغزید و کسی‌نبود که دست او را بگیرد ونجاتش دهداما من هرکس راکه چون حلاج بلغزد دست گیرم، صوفیان سلسله قادریه به‌خدمت و محبت مشهورند.

ابوالعباس احمد رفاعی نیز از صوفیان این قرن است که به‌سال ٥١٢ درعراق متولد و درسال ٥٧٠ درگذشته است.

وی بنیانگذار سلسله صوفیان رفاعیه است که از نظر ریاضت سریدان این طریقت گوی‌سبقت را از سلسله قادریه‌ربوده‌است وحلقه های ذکر و سماع این طایفه شگفت‌انگیز و احیاناً وحشتزاست و حالت بیخودی صوفیان رفاعی بویژه به‌هنگام لگدمال شدن در پیش‌پای شیخ طریقت دیدنی است.

از صوفیان تندرو این قرن شیخ روزبهان بقلی شیرازی است‌که بخاطر گفتن شطحیات زیاد شیخ شطاحش نامیده‌اند.

روزبهان دارای تـألیفاتی در زمینهٔ مسائل عرفانی و مذهب تصوف است که از آن جمله عرایس‌البیان و عبهرالعاشقین است و

برخی از مؤلفات شیخ روزبهان مورد توجه مستشرقین قرار گرفته و توسط آنان انتشار یافته است.

مقامات روزبهان بقلی حاوی شرح حال شیخ شطاح است که مشحون از کرامات و احیاناً افسانه های خیالی و خرافی است.

روزبهان در کتاب معروف خود **عبهرالعاشقین** عشق را بـه پنج نوع تقسیم می کند و عالیترین نوع آن را الهی و منتهای مقامات عارفان می‌شمارد و جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را بدان راهی نمی‌شناسد و می‌گوید برای رسیدن به‌این مرحلهٔ عشق باید از همهٔ انواع آن گذر کرد (عقلی، روحانی، بهیمی، طبیعی)[1].

روزبهان در سال ۶۰۶ درگذشت.

در اواخر قرن ششم هجری و اوائل قرن هفتم دو صوفی معروف همزمان در مصر و ایران وارث مشایخ گذشته صوفیان بوده‌اند که یکی از آن دو ابن‌فارض صوفی نامدار مصر و دیگری شیخ عطار عارف و صوفی فارسی زبان نیشابور است.

ابن‌فارض (۶۳۲-۵۴۶) را دیوانی است که از میان قصاید آن قصیدهٔ تائیه کبری و قصیده تائیه صغری و قصیده‌خمیریه‌اش شهرت زیادتری دارد. در شرح‌حال وی گفته‌اند او را جذبه‌ای ناگهانی می گرفت و روزها او را از خودبیخود می‌نمود و چون به‌حال عادی بازمی گشت اشعاری املا می‌نمود و چون اشعار وی از افکار و وارادات قلبی تند برخوردار بود مدتها ترك شاعری می‌نمود تا آن حالت جذبه بازمی گشت و کار از سر می گرفت.

در سخنان ابن فارض رگه هائی از افکار تند حلول و اتحاد دیده می‌شود که شارحان اشعار وی اینگونه موارد را از باب سکر دانسته‌اند.

---

۱. مراجعه شود به کتاب **عبهرالعاشقین** با تصحیح و مقدمه پروفسور کربن، ص ۱۷-۱۵.

سعدالدین سعید فرغانی که یکبار قصاید استادش را به‌فارسی و بار دیگر به‌عربی شرح کرده است سکر را ناشی از محبت حق دانسته و اثر مستقیم اتصاف به‌محبت خالصه را چنین تعبیر کرده است:

عبد بعداز اتصاف به‌محبت خالصه عنان اختیارازکف داده و از قوت ذوق قادر به‌ضبط خویش نیست و محبان در مقام سلوك در این ورطه می‌افتند تا آنکه عنایت حق آنان را نجات داده به‌حالت صحو برگردانیده تا به توبه نائل آیند.

حالت سکر آنگونه که در منازل‌السائرین خواجه‌عبدالله انصاری آمده سه علامت دارد:

۱. تنگنائی که از اشتغال به‌خیر حاصل می‌شود در حالیکه‌عارف به‌تعظیم ایستاده است.

۲. در امواج شوق غوطه‌ور گردیده در حالیکه تمکن دائمی است.

۳. در دریای سرور غرق شده در حالیکه صبر براو دشوار است.

از آنجا که محبت الهی ساری در سالك سیار موجد جذبه و کشش بعین توحید است حال عبدسیار دربدایت بین صحوو محو دور می‌زند در این مقام سکراز احوال وارد برسالك سیار است که عقل او را زائل نموده و منشأ اقوال و افعالی می‌گردد و مانند سکران اعمال و اقوال از تملك عبد خارج می‌شود[1].

جامی نیز براشعار ابن‌فارض شرحی نوشته است. گویندمحی‌الدین عربی که معاصر ابن‌فارض بود به‌وی پیشنهادکرد خود براشعارش شرحی بنویسد و وی در پاسخ گفت فتوحات‌مکیه تو شرح همین اشعار است.

ازاکابر صوفیان این دو قرن شیخ فریدالدین عطاراست که مسائل

۱. مقدمه مشارق‌الدراری، شرح تأییدابن‌فارض، ص ۶۸.

عرفان و تصوف را به نظم و نثر بیان کرده است و در **تذکرةالاولیاء** شرح حال بسیاری از صوفیان و عارفان را آورده است.

کتاب **منطق‌الطیر** عطار از شاهکارهای ادبی و عرفانی است و قریب به‌سی کتاب دیگر به‌وی نسبت داده‌اند و تاریخ تولد او را به سال ۵۱۳ و وفات وی را بین سالهای ۵۸۹ و ۵۹۷ و ۶۱۹ و ۶۲۷ و ۶۳۲ ثبت کرده‌اند جامی قول چهارم و حاجی خلیفه نظر اخیر را ترجیح داده و برخی نیزعلت فوت‌عطار را کشته شدن در فتنه مغول دانسته‌اند[1].

شعرا و عارفان بعداز عطار وی را ستایش کرده‌اند و مولوی و شبستری خود را از رهروان آن عارف بزرگ دانسته‌اند. این شعر از مولوی مشهور است که گفت:

هفت‌شهر عشق را عطار گشت　　　ما هنوزاندرخم یک کوچه‌ایم

بجز ابن‌فارض و عطار صوفیان نامداری نیز در قرن ششم هجری سرآمدسالکان طریق تصوف بوده‌اند که‌ازآن جمله‌می‌توان شیخ نجم‌الدین خیوقی معروف به «کبری» و شیخ مجدالدین بغدادی را نام برد.

شیخ نجم‌الدین کبری تربیت شده و مرید شیخ روزبهان و نیز داماد او بوده است و خود عرفا و صوفیان بلند آوازه‌ای را چون مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین رازی تربیت نمود و بنیانگذارطریقه‌ای به‌نام کبرویه گردید.

بهاءالدین ولد پدر مولانا رومی از دست پروردگان شیخ - نجم‌الدین کبری است شیخ کبری با وجود اینکه در حمله مغول از سردار مغولی امان‌نامه دریافت نمود ولی درکنار مردم باقی ماند و مردانه سلاح پوشید و از مردم دفاع کرد و در سال ۶۱۶ و یا ۶۱۸ - بقتل رسید از مؤلفات او است کتاب رسالةالهائم الخائف و رساله- السائرالحائرالواجد.

---

۱. مقدمه تذکرةالاولیاء، ص ۷-۶.

وی آثار مهمی در شرح اصول تصوف از خود بجای گذاشته‌است که از آن جمله است: رساله فی‌السلوک، رسالةالطریق، هدایةالطالبین و سه رساله نیز بفارسی نوشته است که شهرت دارد به‌نامهای: آداب‌المریدین، سکینه‌الصالحین، وصول‌الی‌الله. از وی اشعاری نیز به فارسی باز مانده است[1].

سلسله کبرویه را فریتز مایر در مقدمه آلمانی کتاب فوایح‌الجمال و بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح احوال عطار نیشابوری و نیز در طرائق‌الحقائق به‌تفصیل بیان نموده‌اند و برخی شیخ عطار را نیز از تربیت‌یافتگان شیخ کبری دانسته‌اند.

شیخ مجدالدین بغدادی که گویا از شاگردان شیخ کبری بوده و تقریباً همزمان (٦١٦) با شیخ خود بقتل رسیده است و از وی چند مکتوب حاوی اصول عرفانی و آداب تصوف و مراتب سیروسلوک و حالات و مقامات سالک و رساله‌ای به‌نام سفر که موضوع آن سفر خواص از عالم خاکی به‌عالم ملکوت است بجای مانده‌است[2].

از دیگر مشایخ صوفیهٔ این دو قرن شیخ نجم‌الدین ابوبکر‌عبداله‌بن‌محمدرازی است که شهرت به دایه داشته است.

وی صاحب کتابهای معروفی چون مرصادالعباد، رسالةالطیر و رسالةالعشق است که به فارسی شیوا برشتهٔ تحریر درآورده است و وی درسال ٦٥٤ درگذشته است.

در اوایل قرن هفتم صوفی بلند آوازه نیز در بغداد می‌زیسته‌است که در عرفان و تصوف شهرتی بسزا یافته است وی شیخ شهاب‌الدین سهروردی زنجانی است که کتاب عوارف‌المعارف از آثار ارزنده او است و شیخ سعدی نیز از مریدان وی بوده است.

این سهروردی عارف و صوفی که متوفای سال ٦٣٢ است غیراز

---

۱ و ۲. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله‌صفا، ج ۱، ص ۱۹۳.

سهروردی معروف به‌شیخ اشراق است که فیلسوف مقتول در حلب به سال ۵۸۱ بوده است.

سهروردی در زمان خود شیخ المشایخ صوفیه محسوب می‌شده و خانقاه وی در بغداد مورد توجه خاص و عامه مردم و سلاطین و خلفا بوده‌است واو بنیانگذار فرقه سهروردیه است.

اوحدالدین کرمانی نیز همزمان با شیخ سهروردی عارف می‌زیسته است که ظاهراً چندان مورد احترام شیخ نبوده است وی از جانب مستنصر خلیفه عباسی درخانقاه و رباط مرزبانیه سمت شیخی داشته است.

می‌گویند وی طریقه خاصی در زمینهٔ عشق به‌ظاهر داشته‌است که از طرف مشایخ زمانش مورد انکار بوده است و به‌همین دلیل شمس تبریزی در این باره وی را مورد سرزنش قرار داده است[1].

در قرن ششم و هفتم مغرب نیز از تصوف اشراب گروید و شیخ ابومدین مغربی اندلسی که سلسله طریقتش به‌شیخ عبدالقادر گیلانی متصل می‌شد در این سرزمین به‌نشر مذهب تصوف و تربیت سالکان عارف پرداخت که محی‌الدین عربی‌طائی اندلسی یکی از شاگردان مبرزوی بحساب آمده است.

به‌گفته استاد شهیدمطهری عرفان اسلامی که از بدوظهور قرن‌بقرن تکامل یافت و در هر قرنی عرفای بزرگی ظهور کردند و به عرفان تکامل بخشیدند در قرن هفتم بدست محی‌الدین عربی جهش پیدا کرد و به‌نهایت کمال خود رسید و محی‌الدین عربی عرفان را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد که تا آن زمان سابقه نداشته است ودر حقیقت بخش علمی و نظری و فلسفی عرفان بوسیلهٔ او بنیانگذاری شد وعرفای

۱. نفحات‌الانس، جامی، ص ۵۰۶.

بعدازوی از آثار او بهره‌مند گردیدند[1].

محی‌الدین‌عربی را برخی ولی‌کامل و جمعی قطب‌الاقطاب وعده‌ای هم تکفیرکرده‌اند و ممیت‌الدین نامیده‌اند بالغ برنهصد کتاب به‌وی نسبت داده شده‌است[2].

بزرگترین کتاب ابن‌عربی **فتوحات مکیه** است، که چون‌دائرة‌المعارفی مسائل عرفانی را شرح داده است وکتاب **فصوص‌الحکم** او پیچیده‌ترین متن عرفانی است که شرحهای زیادی برآن نوشته‌اند تألیفات محی‌الدین را تا دویست جلد احصاء نموده‌اند که در حدود سی‌جلد آن بچاپ رسیده است.

بسیاری از نوشته‌های ابن‌عربی جز برمعدودی نامفهوم و شگفت‌انگیز و احیاناً کفرآمیز بنظر می‌رسد معراجیات و مکاشفات او که در **فتوحات مکیه** از آن سخن گفته است و نیز دقایق عرفانی که در **فصوص‌الحکم** آورده است موجب تکفیر وی را فراهم نموده است.

سال وفات محی‌الدین را ٦٣٨ دانسته‌اند بدین ترتیب وی از عارفانی است که دوقرن ششم و هفتم را بهم پیوسته است و سلسلهٔ وی ازطریق استادش به قادریه می‌رسد.

در نیمهٔ دوم قرن هفتم چهره جلال‌الدین بلخی رومی معروف به‌مولوی (متوفای سال ٦٨٨) بیش‌از هرعارفی جلوه دارد وکتاب مثنوی او شهرت جهانی یافته است و شرحهای متعددی به‌عربی و فارسی و ترکی بر آن نوشته‌اند.

مولوی در ابتدای حال چون عالمان به کار تحقیق و تعلیم می‌پرداخته است و از آن هنگام که با شمس تبریزی عارف معروف زمانش ملاقات و خلوت نمود (٦٤٢) تحولی عمیق در او بوجود آمد

۱. **آشنائی با علوم اسلامی**، ۲۱۷.
۲. مقدمهٔ آقای ویلیام‌چیتیک، بر **نقدالنصوص** جامی، ص ۴.

و به‌سوی وی مجذوب گردید و ترک همه‌چیز و همه‌کس کرد و به‌راه سلوک افتاد.

دیوان غزل مولانا نام شمس را به‌خود گرفته است و همواره یاد وی در مضامین اشعارش او را به‌سوزوگداز واداشته است.

اشعار مولانا هم حکمت و فلسفه است و هم عرفان و سیرو سلوک صوفیانه و هم لهیب عشق سوزان جذبه و سکر و هم اخلاق مستند به قرآن وحدیث.

تمثیلات مولوی در بیان دقیقترین مسائل عرفانی و اخلاقی هر باریک بینی را بشگفتی وا می‌دارد در عظمت آثار مولانا کافی است که صدها محقق و عارف والا مقام عمر خویش را برسر تفسیر و شرح گفته های او نهاده‌اند[1].

صدرالدین محمدقونوی متوفای سال ۶۷۲ شاگرد و مرید و شارح کتاب محی‌الدین عربی است و معاصر مولانا بوده است و بزرگترین اثر قونوی **مفتاح‌الغیب** و **نصوص** و **فکوک** است. سرسلسله شاذلیه ابوالحسن شاذلی متوفی ۶۵۶ نیز در این قرن بسر می‌برده و بجز اینان در قرن ششم و هفتم که اوج عرفان و تصوف است صوفیان وعارفانی بنام زندگی می‌کرده‌اند که ما به‌جهت اختصار بدآنچه آوردیم اکتفا کردیم و مطالعه و تحقیق بیشتر را به‌مطولات ارجاع دادیم.

---

۱. اخیراً کتاب بسیار قطوری در چهار مجلد درزمینه کشف‌الابیات مثنوی مولانا به‌نام از دریا بدریا بداهتمام استاد محمدتقی جعفری منتشر شده است.

اعتدال در صوفیان قرنهای هشتم و نهم هجری

یکی از مشکلات طبقه‌بندی زمانی تحولات تاریخی— مخصوصاً اگر این طبقه‌بندی بصورت مقاطع قرن باشد— رابطهای تاریخی است که گاه دو قرن را بهم می‌پیوندد، در حالیکه نمی‌توان قهرمان این رابطه را در یک مقطع تاریخی مشخص قرار داد.

بعنوان مثال شیخ نورالدین ابومحمدعبدالرحمن بن محمداسفراینی متولد سال ۶۳۹ را که در سال ۷۱۷ از دنیا رفته است مشکل بتوان از مشایخ قرن هفتم یا هشتم دانست در حالیکه موقعیت شیخ اسفراینی در تحولات تصوف درحدی است که نمی‌توان از ذکر آن صرفنظر کرد. به‌این علت است که ما ناگزیر شرح تحولات قرن هشتم‌ونهم تصوف را با نام اسفراینی آغاز می‌نمائیم.

یکی‌از خصوصیات‌تصوف درقرنهای ششم‌وهفتم توجه فوق‌العاده مشایخ صوفیه به‌بعد نظری‌و عرفانی است واین گرایش با نوعی‌تندروی و رقت وظرافت غیر قابل وصفی همراه بوده است که مشرب عرفانی ابن‌فارض ومحی‌الدین عربی و مولانا از نمونه‌های این تحول عمیق می‌باشد.

ولی این بدان‌معنی نیست که تصوف زاهدانه و عملی و سنتی بفراموشی سپرده شده و خانقاه‌نشینی و سماع و آداب ذکر خفی ونظایر

آن جای خود را به‌عرفان نظری و مکاشفات و رموز بیخودی داده‌باشد.

اسفراینی نمونه صوفیانی است که درعین باریک‌اندیشی وغور در اسرار مکاشفات عرفانی طریقت سنتی تصوف را آنگونه که ازمشایخ گذشته به‌او رسیده است همچنان حفظ کرده است.

اسفراینی در خانقاه منسوب به‌شیخ ابوبکر کتانی واقع درروستای کسرق از توابع اسفراین ولادت یافته[1] نخستین تعلیم ذکر را ازپورحسن نماینده شیخ احمد گورپانی که شیخ صوفیان آن خطه بود آموخت. شیخ احمدگورپانی(متوفی ٦٦٧) طریق تصوف را از شیخ علی لالا (متوفی ٦٤٢) و او نیز از شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ نجم‌الدین کبری اخذ نمود.

اسفراینی دررساله خلوت‌نشینی از شیخ نجم‌الدین کبری بعنوان شیخ بزرگ بسیارنام می‌بردو درکتاب **کاشف‌الاسرار** نیزاز شیخ مجدالدین بغدادی به‌شیخ و سلطان تعبیر می‌کند.

قشاشی[2] اسفراینی را مؤسس ذکر سه‌ضربی می‌شمارد که از آداب خاص خلوت‌نشینی صوفیان آن زمان بوده است.

به‌روایت علاءالدوله سمنانی در **تذکرةالمشایخ** اسفراینی خرقه تبرك را از دست شیخ رشیدالدین ابوعبدالله محمدبن ابی‌القاسم المقری دریافت کرده‌است‌و اوهم بنوبه خوداز دست شیخ شهاب‌الدین سهروردی متوفی ٦٣٢ گرفته است.

شیوهٔ صوفیانه اسفراینی مانند نجم‌الدین کبری برپایه عشقت الهی و نهایتاً براساس ذکر و خلوت استوار بوده است و هنر تعبیر واقعات خلوت که عبارت از تفسیر رؤیاها و حالات روحانی مریدان بوده‌شهرتی بسزا داشته است.

---

۱. مقدمه‌**کاشف‌الاسرار** اسفراینی، ص ۹.

۲. به‌**السمطالمجید**، چاپ حیدرآباد، ص ۵۵۱ مراجعه شود.

بین اسفراینی و شیخ علاءالدوله سمانی که خود از مشایخ عرفان بوده است ملاقاتها و مکاتباتی صورت گرفته است که در این مکتوبها به‌اصل بهره‌گیری از این نوع روان‌شناسی تأکید شده است[1].

اسفراینی در کتاب **کیفیة‌التسلیك** و **الاجلاس فی‌الخلوة** بطور مشروح در زمینهٔ سیرو سلوك، سلوك و خلوت‌نشینی بحث می‌کند و در این کتاب که به‌زبان فارسی تحریر یافته است[2] طی‌هشت فصل بترتیب مسائل زیر را مورد بحث قرار داده است:

۱. فضیلت انسان و مقام معنوی و روحانی او در کائنات.

۲. حقیقت آفرینش انسان و هدف از این خلقت الهی.

۳. روش سیروسلوك صوفیه و قواعد و اصول مذهب آنان.

٤. کیفیت تحصیل جمع بودن حواس و مشاعر به‌هنگام‌سلوك ربانی.

٥. آداب ذکرهای خفی وجلی و تقسیم‌بندی آنها.

٦. فضیلت کسانی که به‌خدمت صوفیان همت می‌گمارند.

۷. پاسخ منکرین و دشمنان صوفیان.

۸. پاسخ کسانی که از فائده ترك دنیا سؤال می‌کنند.

به‌عقیده اسفراینی شرط رسیدن به‌مقام شیخ یا ولی در تصوف آن است که طریقت‌را از راه تلقین ذکر مشایخ و حقیقت‌را از راه السیرفی‌الله وفنا فی‌الله بپایان برده باشد.

اسفراینی درعصر خود نقش سیاسی هم داشته است ارغوان‌خان مغولی با او مخالفت می‌ورزید ولی وزراء و سلاطین مسلمان زمان‌مانند

---

۱. پاسخ به‌چند پرسش از اسفراینی، **کاشف‌الاسرار اسفراینی**، ص ۷۰۱-۶۹.

۲. این رساله بضمیمه پاسخ و پرسشهای اسفراینی وکتاب **کاشف‌الاسرار** توسط مستشرق هرمان لندلت با همکاری دانشگاه تهران ودانشگاه مک‌گیل انتشار یافته است.

سعدالدین ساوجی (متوفی ۷۱۱) باوی روابط حسنه داشتند.

شیخ علاءالدین سمنانی متوفی ۷۳۷ که از شاگردان اسفراینی محسوب می‌شد در تصوف عملی شهرهٔ زمان بوده و حتی خانهای مغول را به‌خانقاه می‌کشانید. دربارهٔ چله‌نشینی وی گویند بیش از دویست‌و هفتاد اربعین گرفت.

سمنانی در بعد نظری از افراط بدور بود و مشربهای عرفانی مانند مسلک محی‌الدین عربی را نمی‌ستود. جامی در **نفحات الانس** مکاتبات شیخ عبدالرزاق کاشانی را با سمنانی‌در این زمینه نقل کرده است[1].

شیخ علی‌رغم رویه صوفیانه دارای تفکر سیاسی-اجتماعی نیز بوده است. او که در ابتدای جوانی ملازم امرا و خانهای مغول بوده در اواخر عمر اظهار تأسف می‌کرده که با ترك ملازمت امرا دستش از رسیدگی به کار ستمدیدگان کوتاه شده است.

مکتب عرفان نظری قرن هفتم هرگز با شهرت اسفراینی و شیخ سمنانی متروك نگردید و توسط برخی از شاگردان این مکتب احیا و بازسازی شد.

عبدالرزاق کاشانی متوفی سال ۷۳۰ از عرفای بنام قرن‌هشتم با شرحی که بر **فصوص‌الحکم** و **منازل‌السائرین** نوشت در حقیقت جان تازه‌ای برعرفان تند قرن هفتم دمید و وی همواره دربرابر روش سمنانی در تصوف و عرفان از مکتب محی‌الدین عربی دفاع می‌کرده است.

به‌نقل **روضات‌الجنات** شهید ثانی از فقهای بنام عصر وی از عبدالرزاق کاشانی بویژه از کتاب معروف وی در تأویل آیات، تمجید فراوان کرده است[2].

عبدالرزاق کاشانی رساله دیگری دارد که در آن اصطلاحات

---

۱. **نفحات‌الانس**، ص. ۴۹-۴۱۲.
۲. **روضات‌الجنات**، ج ۴، ص ۱۹۷.

صوفیه رابتفصیل بیان نموده است[1].

شیخ محمود شبستری صاحب اثر منظوم عرفانی گلشن راز و سید حیدرعلی مؤلف کتاب جامع‌الاسرار و عبدالکریم جبلی صاحب کتاب معروف الانسان الکامل از عرفای بنام قرن هشتم و از پیروان عرفان و تصوف نظری و حامی مکتب محی‌الدین عربی بوده‌اند.

در آغاز قرن نهم ظهور مشهورترین چهرهٔ تصوف سیدنعمة‌الله ولی کرمانی تحول جدیدی به‌تصوف بخشید او که بنیانگذار یکی از معروفترین سلسله های تصوف (نعمة‌اللهی) بود بدلیل طول عمرش (۹۰ سال) در دوسوم از قرن هشتم و ثلث اول قرن نهم می‌زیسته‌است و نفوذ زیادی در صوفیان زمان خویش داشته است.

دوران تاتارومغول در سراسرجهان‌اسلام (ایران، هند،ترکستان، شام، روم، مصر، عراق، افریقا) دوران شکوفائی تصوف بوده است و صوفیه و فتیان وقلندران و در رأس آنها مشایخ صوفیه همواره مورد تکریم مسلمانان و حکام بوده‌اند و نسبت صحبت و اسناد خرقه مشایخ صوفیه مانند سلسله اجازات حدیث بسیار با اهمیت تلقی می‌شده است و به‌همین دلیل بودکه سلسلهٔ نعمة‌اللهی درکمترین مدت انتشار یافت و شاه‌نعمة‌الله خود دراواخر عمر ساکن‌ماهان کرمان شد ولی آوازه‌اش تا اقصی نقاط هند پیش رفت چنانکه امروز نیز از مشهورترین سلسله های تصوف بشمار می‌رود.

وی به ریاضت و خلوت‌نشینی اهمیت فوق‌العاده قائل بوده و درعین حال از نظر عرفان نظری نیز اشعار بسیاری سروده است که مشتمل برمسائل عرفانی ظریفی می‌باشد.

سلسلهٔ نعمة‌اللهی برخلاف سلسله بکتاشیه منسوب به‌حاجی بکتاش ولی متوفی ۷۳۸ که به‌نوعی مسامحه در ظواهر شرع قائل

---

۱. همان منبع، ص ۱۹۸.

بودند نسبت به‌امور شرع پایبند بوده‌اند.

در اوایل قرن هشتم سلسله قلندریه نیز رونق گرفت و درخراسان و هند و برخی از بلاد عرب شهرت بسزا یافت.

قلندریه معمولاً موی سر و صورت را می‌تراشیدند و دلقی از پشم سبز برتن می‌کردند و پیروان این سلسله را دنباله‌رو سلسله ملامتیه دانسته‌اند و ملامتیه بیشتر در قرنهای سوم و چهارم شهرت داشته‌اند و بطوریکه **عوارف المعارف** نقل می‌کند ملامتیه در طریقت خود به‌اخلاص اهمیت بیشتری می‌دادند و از اینرو سالک را برای بدگمانی در حق نفس و اجتناب از ریا به کارهای منکر وامی‌داشتند[1].

محی‌الدین‌عربی اینان را کاملان‌اهل طریقت می‌نامد[2] وبسیاری از عرفا و صوفیان بنام مانند ابوحفص نیشابوری و حمدون‌قصار وابوعثمان حیری و شبلی و بایزید بسطامی به‌این فرقه انتساب دارند.

ابوعبدالرحمن‌سلمی باتألیف کتاب **رسالة‌الملامتیه** اصول شیوه‌های ملامتیه را تدوین نمود و وی نیز مانند محی‌الدین عربی این فرقه را بسیار ستوده است.

از میان‌عرفای قرن هشتم و نهم صائن الدین علی‌بن‌ترکه خصوصیتی قابل ذکر دارد وی که در اواخر قرن هشتم هجری در اصفهان چشم به‌جهان گشود در زادگاه خویش و سمرقند به کسب علوم و معارف الهی پرداخت و به‌تألیف متجاوز از شصت کتاب و رساله دست یافت و درسال ۸۳۰ یا ۸۳۶ در زادگاه خود بدرود حیات گفت[3].

ابن ترکه از بانیان تلفیق فلسفهٔ مشاء و فلسفه اشراق می‌باشد و اثر معروف وی بنام **تمهید القواعد** که بصورت کتاب درسی عرفان

---

۱. به‌**عوارف‌المعارف** ص ۵۵-۵۴ مراجعه شود.

۲. **فتوحات‌مکیه**، ج ۳، ص ۴۶.

۳. مقدمه **تمهیدالقواعد**، ص ۶.

درآمده است شهرتی بسزا دارد.

کتاب **تمهید القواعد** شرح «رساله قواعدالتوحید» تألیف ابوحامد محمد اصفهانی است که در زمان خویش به‌علم توحید و تصوف شهرت داشته است.

ابن ترکه در **تمهید القواعد**، قواعد توحید را مبتنی بر اصل اساسی وحدت حقیقی وجود و اعتباری بودن کثرات و تعین حق به‌نفس ذات می‌داند. و تعین اول را که جامع بین واحدیت و احدیت است منشأ همهٔ تعینات می‌شمارد و تنها راه کمال انسان را در انحلال عقود و حصول اطلاق حقیقی وجود می‌داند و حقیقت انسانی را بدلیل سعهٔ وجودی آن جامع و محیط بربحرین: بحراسماءالهیه و بحر حقائق کونیه می‌شناسد که توان مراتبت را دارد و مراقبت و مواظبت نفس را نزدیکترین راه وصول این مرتبه می‌شمارد.

ابن ترکه ریاضتهای پرمشقت را در طریق تصوف مذموم می‌داند و معتقداست اصول تصوف باید مبتنی بر طریق تعلیم برهانی باشد زیرا کشف و فکر از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و فرق آن دو فقط در شدت و ضعف دریافت است.

بنابراین هرچیزی که در طریق کشف مانع شمرده می‌شود در طریق تعلیم نظری نیز مانع است و به‌همین دلیل تزکیه و تصفیه باطن حتی در طریق نظر استدلالی هم معتبر و شرط است و کشف هم مانند نظر موازین و قواعد خاص دارد که باید سالک طریق تصوف آن را مراعات کند.

ابن ترکه درقسمت پایانی **تمهید القواعد** می‌گوید اصحاب‌مجاهدت و سلوک باید ملکه علوم و معارف نظری را کسب کنند و هرگاه در سلوک به‌تحیر افتادند با آن ملکه راه را استکشاف نمایند و اما آنها که شیخ مسلک و مرشد طریق دارند قفلها در دست او است و اقبال و

و احوال و افعال او بدست وی است هرسالکی منزلی و مقامی دارد برحسب وقت و استعدادش[1].

در تصوف نظری قرن نهم باید از مولاناعبدالرحمن عمادالدین معروف به‌نورالدین جامی متوفی ۸۹۸ نامی برد، زیرا که وی ازشارحان و مروجان مرام محی‌الدین عربی است و خود صوفی نامداری است که زندگی صوفیانه مشایخ تصوف رانیز احیا کرده‌است.

گرچه جامی در شرح آراء ابن عربی از محمدبن‌اسحاق قونوی و سعیدالدین سعید فرغانی و مؤیدالدین جندی و ابوالغنائم ملا عبدالرزاق کاشانی و داودبن‌محمودقیصری پیروی می کند ولی بیشتر در این وادی صعب‌العبور به‌صدرالدین رومی قونوی استناد می‌جوید و در **نقدالنصوص** در شرح **نقش‌الفصوص** که تلخیص **فصوص‌الحکم** ابن عربی است وی را بزرگترین شاگرد مکتب ابن‌عربی می‌شمارد شرحی که جامی بر**لمعات** نوشته تسلط وی را بر مبانی عرفان و خبرگی او را نسبت به‌ریزه کاریها و مشکلات تصوف آشکار می‌سازد.

به‌روایت عبدالغفورلاری که از شاگردان جامی است و شرح حال وی را به‌تفصیل نقل کرده است[2] وی از پیروان طریقه نقشبندیه بوده است و استاد و مرشد او سعدالدین کاشغری متوفی ۸۶۰ و با دو واسطه مرید مؤسس طریقه نقشبندیه خواجه‌بهاءالدین محمدبن‌محمد نقشبند بخاری متوفی ۷۹۱ بوده‌است[3].

جامی از این اصل که جز از یک شیخ خرقه را ستدن روا نمی‌دانسته پیروی می کرده است[4]. و به‌همین دلیل خرقه از خواجه سعدالدین

۱. **تمهیدالقواعد**، ابن ترکه، ص ۲۷۴-۲۱۱.
۲. **تکمله نفحات‌الانس** شرح حال جامی.
۳. **نفحات‌الانس**، ص ۴۰۳.
۴. همان منبع، ص ۱۶۵.

داشت و ذکر از خواجه احرار (نصیرالدین عبدالله متوفی ۸۹۵)[۱].

جامی در تصوف و سیر و سلوک بجز تذکرهٔ معروف رسائلی در طریق صوفیان و طریق خواجگان و پاس انفاس و طریق توجه خواجه ها و شرایط ذکر و طریق نقشبندیه نوشته و رساله‌ای نیز در شرح معنی لااله‌الاالله به‌نام **رساله تهلیلیه** برشته تحریر در آورده است. و همچنین در عرفان کتابهای: **لوایح** و **لوامع** و **اشعةاللمعات** و **نقدالنصوص** و **شرح الفصوص** جامی از شهرت برخوردار است و این مسئله جالب توجه و حاکی از مسلك عرفانی جامی است که **نقدالنصوص** اولین اثر عرفانی جامی و **شرح الفصوص** آخرین اثر مهم وی هردو شرحی بر آراء و مذهب عرفانی ابن‌عربی است[۲].

شمس‌الدین محمدلاهیجی نوربخشی متوفی اواخر قرن نهم هجری شارح **گلشن راز** شیخ محمودشبستری و معاصر میرصدرالدین دشتکی و علامه دوانی است.

قاضی نورالله در **مجالس المؤمنین** از وی به احترام یاد می‌کند و او مرید سیدمحمدنوربخش واو مرید ابن‌فهد حلی فقیه معروف شیعی بوده است.

شمس‌الدین لاهیجی خود سلسله فقر خویش را مستند به‌سید محمدنوربخش می‌کند و از طریق وی فرقه خویش را به‌معروف کرخی می‌رساند[۳].

شرح گلشن راز لاهیجی از متون عالی عرفانی است و وی تألیف این کتاب را در سال ۸۷۷ هجری آغاز کرده‌است.

---

۱. همان منبع، ص ۴۱۳-۶۰۴ شرح حال خواجه احرار.
۲. مقدمه ویلیام چیتیک بر **نقد النصوص** جامی، ص ۲۵.
۳. **شرح گلشن‌راز** لاهیجی، ص ۶۹۸.

دوران افتراق عرفان نظری از تصوف رسمی
قرنهای دهم به بعد

بی‌شک پیمودن راه طریقت و طی کردن مقامات و رسیدن به حالات و یافتن بیخودی و مستغرق شدن در بحر توحید و فنا احتیاج به‌علم توحید و عرفان نظری دارد چنانکه از نظر عملی نیز ریاضتها و مراقبتهای طولانی‌ومراسم عملی دشوار و صعب‌العبوری‌را طلب‌می کند. صوفی بدون این دو بال هرگز قادر به سیر در وادی مکاشفات نخواهد بود.

همانطوری که در مباحث گذشته گفتیم تصوف در قرون اولیه بیشتر بر عمل تکیه داشت تا نظر و بتدریج با مباحث نظری و مسائل دقیق و پیچیده علم توحید عمیقتر و گسترش بیشتری یافت تا آنجا که گاه بعد نظری به‌جنبه‌های عملی تصوف فزونی گرفت و اوج این تحول را در قرنهای پنجم و ششم مورد مطالعه قرار دادیم.

ولی از قرن دهم دشواریهای علمی و عملی این راه موجب گردید هر دو تضعیف شود و راههای میان‌بری برای رسیدن بدانچه سالک صوفی می‌طلبد انتخاب گردد.

بعنوان مثال می‌توان از سماع و رقص بعنوان راه میان‌بر آسان برای رسیدن صوفی به‌بیخودی که تحصیل آن با نظر و عمل بسیار

دشوار می‌باشد نام برد. هجویری در **کشف‌المحجوب** می‌نویسد: قومی را دیدم که می‌پنداشتند تصوف جز رقص چیز دیگری نیست[1].

بیشک سماع و رقص اختصاص به‌صوفیان دوره‌های بعد نداشته و از قرن سوم و چهارم مسئله سماع در میان صوفیه مطرح بوده است و نمونه‌هائی از آن را می‌توان در شرح حال صوفیان نخستین در تذکره‌هائی چون **تذکرة‌الاولیاء** و **نفحات‌الانس** مطالعه کرد.

سماع حرکتی پرشور بود که صوفیه از آن برای تحریک و نیل به‌حالت بیخودی استفاده می‌کردند و صوفی از این طریق حالت قبض و ملال را از خود دور می‌کرد.

صوفیان دوره‌های قرن ششم و هفتم در امر سماع متفاوت بودند غزالی در آن توقف داشت و شیخ ابوسعید ابوالخیر بدان تأکید می‌ورزید.

کسب حالات مطلوب برای صوفی از طریق سماع و رقص و قوالی امری ساده بود و از اینرو گاه درضمن این عمل بسیاری جان خود را از دست می‌دادند.

همین عامل بود که صوفی را به‌مجالس سماع و رقص و قوالی می‌کشانید و در این مجالس ترانه‌های عاشقانه و عارفانه همراه با ساز یا بدون آن خوانده می‌شد و صوفیان دور قوال و مغنی حلقه می‌زدند و خاموش و آرام سر به‌گریبان برده نفسها را در سینه‌ها حبس می‌کردند و با سکون و سکوت زمینه شور و هیجان طوفانی را بر خود فراهم می‌آوردند نخست حالت وجد و سپس نعره صوفیانه آنها را به رقصهای تند وامی‌داشت و بدین ترتیب همهٔ حاضران به‌پایکوبی و دست‌افشانی برمی‌خاستند گاه کسانی بودند که چنان تحریک می‌شدند که خرقهٔ خویش پاره می‌کردند و گاه جان خویش از دست می‌دادند.

---

۱. **کشف‌المحجوب**، ص ۴۱۶.

مورخینی مانند ابن خلکان نمونه هائی از آن را نقل کرده‌اند[1].

وجد و سماع و رقص صوفیه گاه امرا و سلاطین را نیز به‌مجالس آنها می‌کشانید چنانکه مستنجد خلیفه عباسی در مراسم عروسی خود از رقص و سماع صوفیه بهره برد و هنگامیکه یک تن از صوفیان در سماع بیخود شد و در مجلس جان داد خلیفه بر وی گریست و صوفیان تا صبح گرد جنازهٔ او رقص کردند[2].

رقص و سماع نزد برخی از سلسله‌های صوفیه مانند مولویه اهمیت فوق‌العاده داشت. می‌گویند خود مولانا گاه در کوچه و بازار هم با اصحاب خود به‌رقص درمی‌آمد و گاه جنازه محبوبان خود را با رقص و دف تشییع می‌کرد.

افراط در بهره‌گیری از حالتهای غیرعادی و از وسائل غیرطبیعی برخی از صوفیان را تا آنجا کشانید که استفاده از چرس و بنگ و مواد سکرانگیز را تجویز نمودند و بعضی از معتدلین آنها مانند شاذلیه در تحریک به‌صرف قهوه بسنده کردند[3].

بدین ترتیب صوفیان‌برای سیر و سلوک مقامات و رسیدن‌به‌حالات و شهود عرفانی و حتی آخرین مراحل صوفیانه نیازی به‌تحمل شدائد کسب علوم و معارف نظری و یا ریاضتها و خلوتهای طولانی نمی‌دیدند و راه را با طی مراسم تشریفاتی و آداب و رسوم خاص نزدیکتر وآسانتر می‌نمودند.

بیشک عوامل و زمینه‌های مختلفی نیز در این تحول مؤثر بوده است که ما به‌جهت اختصار از توضیح آنها چشم می‌پوشیم و به‌نتیجهٔ آن می‌نگریم که چگونه با جدا شدن بعد نظری و عرفانی از تصوف

---

۱. **ارزش میراث صوفیه**، ص ۹۵.

۲. **مرآةالزمان**، ص ۲۶۷.

۳. **ارزش میراث صوفیه**، ص ۹۴.

این سلوك بصورت تصوف رسمی و در قالب آداب و ظواهر و احیاناً بدعتها ظاهر شده است.

عارف و متفکر فقید شهید مطهری می‌گوید:

از این به‌بعد بنظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می‌کند تا این تاریخ (تا پایان قرن نهم) شخصیتهای علمی و فرهنگی عرفان همه جزء سلاسل رسمی تصوفند و اقطاب صوفیه شخصیتهای بزرگ فرهنگی و عرفانی محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از این به‌بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود: اولاً دیگر اقطاب متصوفه همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند ندارند، شاید نتوان گفت که تصوف رسمی از این به‌بعد بیشتر غرق در آداب و ظواهر و احیاناً بدعتهائی که ایجاد کرده است می‌شود[1].

با بوجود آمدن عارفان غیرصوفی و صوفیان غیرعارف دو جریان متفاوت از دل عرفان و تصوف برخاست و هرکدام در ادامهٔ راهش تلطیف و یا پیراهه‌هائی به‌خود گرفت که بطور اجمال در اینجا بـه شرح آن می‌پردازیم.

۱. عرفای غیر صوفی

قرنهای دهم و یازدهم هجری شاهد ظهور عارفانی است که حتی با تصوف رسمی نیز سر ستیز داشته‌اند و گاه در میان این عارفان کسانی دیده می‌شوند که در تندترین مسلکهای عرفانی نیز تخصص دارند و مشابه آنها هرگز در میان متصوفه رسمی پیدا نمی‌شود[2].

بدین ترتیب در ایران عرفان به‌آغوش فلسفه باز می‌گردد و به‌همت متفکران عارفی چون صدرالمتألهین شیرازی متوفی ۱۰۵۰

---

۱ و ۲. آشنائی با علوم اسلامی، شهید مطهری، ص ۲۲۳.

براساس تلفیق فلسفه مشاء و فلسفهٔ اشراق، حالت وفاق و حتی مزجی بین عرفان و فلسفه بوجود می‌آید.

بی‌شک صدرالمتألهین بیش از متصوفه رسمی بر دقایق عرفان و رموز مکتب محی‌الدین مسلط بوده است و کتب وی آکنده از مباحث عرفانی و تجلیل از عارفانی چون محی‌الدین عربی است.

در حقیقت صدرالمتألهین شیرازی به‌مکتب عرفان نظری محی‌الدین شکل فلسفی داد و جریان آن را به‌یک جریان کلیتر و گسترده‌تر تبدیل نمود و به‌آن دوام علمی و عقلی بخشید.

آراء عرفانی صدرالمتألهین در زمینه‌های مختلف چون روحی برکالبد قواعد فلسفی وی حاکم است و در تمامی کتابهای وی بطور کاملاً واضحی متجلی می‌باشد، صدرالمتألهین نه‌تنها عرفان و فلسفه را به‌یک جریان نظری تبدیل کرد، بین آن دو و شرع نیز توفیق و التیام بخشید.

ملامحسن فیض کاشانی شاگرد متبحر صدرالمتألهین شیرازی متوفی ۱۰۹۱ نیزکه از عارفان بنام زمان خویش است به‌پیروی از استادش این راه را پیمود و سعی نمود با تلخیص و تکمیل و تصفیه سلوك عملی برخی از عارفان صوفی مسلك گذشته حتی قواعد سیرو سلوك را ازقیدوبند عادات و رسوم ظاهری تصوف برهاند.

کتاب المحجةالبیضاء که تهذیب احیاءعلوم‌الدین غزالی است مبین نوعی سلوك عرفانی است که با تصوف در هدف موافق ولی در راه و طریق با آن متفاوت است زیرا زیربنای سیروسلوك در مسلك فیض کاشانی براساس موازین شریعت و متخذ از منابع شرع می‌باشد.

قاضی ابوسعید قمی شاگرد ملامحسن فیض نیز از رهروان طریقه عرفانی ملاصدرا است و «اربعینات» او شاهکاری از تلفیق عرفان و فلسفه و شرع است و «روح‌الصلوة» وی بیانگر نمونه عارف متشرع

و فیلسوف سالک می‌باشد[1].

صدرالمتألهین و شاگردانش را نمی‌توان نخستین عارفان غیرصوفی نامید زیرا قبل از آنها نیز در اعصار گذشته چنین کسانی بوده‌اند که علم توحید را با سلوك شرعی توأم کرده و از بیراهه‌رویهای صوفیانه بدور بوده‌اند.

در قرن دهم هجری شاید بتوان شیخ بهائی متوفای ۱۰۳۰ و میرابوالقاسم میر فندرسکی متوفای ۱۰۵۰ و میرداماد متوفی ۱۰۴۱ را مؤسس و شارح مکتب جدید عرفان منهای تصوف رسمی دانست.

در سال ۹۹۸ یعنی سالهای پایانی قرن دهم پایتخت ایران با موافقت شاه‌عباس به‌اصفهان انتقال یافت و حوزه علمیه اصفهان مرکز اساتید بزرگ فقه و حدیث و تفسیر و کلام گردید و در این میان حضور اساتید بزرگ عرفان و فلسفه چون شیخ بهائی ومیرداماد و میرفندرسکی برشکوه این مرکز علمی افزود و صدرالمتألهین را برای کسب فیض از مکتب این بزرگان از شیراز به‌اصفهان کشانید.

رشد و تکمیل مکتب عرفانی منهای تصوف رسمی در زمان صفویه به‌اوج خود رسید بدون آنکه صفویه نقشی در این روند فکری داشته باشند.

این فیلسوفان و عارفان متبحر مانند همهٔ عرفا به‌نوعی وحدت وجود قائل بودند ولی برخلاف بسیاری از صوفیان از هرنوع مخالفت بانصوص قرآنی پرهیز داشتند.

بعنوان مثال: شیخ بهائی و میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا وفیض کاشانی و قاضی ابوسعید قمی جملگی شیخ محمود شبستری را می‌ستودند ولی هرگز چنین سخن نمی‌گفتند:

چو اشیاءاند هستی را مظاهر — ازآن جمله یکی بت باشد آخر

۱. به «روضات‌الجنات»، ج ۴، ص ۱۱ مراجعه شود.

وجودآنجا که باشدمحض خیراست اگرشری است دروی‌آن زغیراست

زیرا مفهوم کلام شبستری در دنبالهٔ این اشعار آن است که بت‌پرست آگاه به‌وجود بت، موحد است وموحد ناآگاه به‌بت مسلمان نیست!

ملاصدرا بعنوان نمونهٔ بارز مکتب عرفانی جدید هرگز به‌پیر طریقت یامرشد یا خضر سیروسلوك اعتقاد نداشت و هرگز دربارهٔ کسی این چنین سخن نگفت:

کعبهٔ من کنشت من دوزخ من بهشت من

مونس روزگــار من شمس‌من وخدای من

صدرالمتألهین وهمفکران وهمسلکان قبل وبعد اوهرگزمانند برخی از صوفیه که وی آنان را نادان می‌خواند انجام وظائف شرعی را تا آخر عمر بعد از رسیدن به‌مرتبه کمال بیهوده و یا غیر لازم نمی‌شمرد و صریحاً می‌گفت کسی که بدلیل کامل بودن از انجام وظائف شرعی خودداری کند کافر است و مدعیان قطبیت راکه مدعی رابطهٔ مستقیم با خدا بودند مشرك می‌دانست ولی درعین حال اثر پیروقطب به‌دور از ریا و جاه‌طلبی را در تزکیه و تربیت سلوکی می‌پذیرفت و رابطهٔ مستقیم آنها با خدا که صدای خدا را بشنوند و جواب خدا را بدهند را منکر بود و یا تصوف به‌شکل اقامت در خانقاه و چله‌نشینیها ومراعات آداب وظواهر خاص مخالف بود و آن را ناشی از تنبلی می‌دانست.

عرفان‌شناس معروف پرفسورهانری کربن پس ازآنکه این احتمال را مطرح می‌کند که ملاصدرا شاید چیزهائی را می‌فهمید که از بیم بروز فتنه نمی‌توانست برزبان بیاورد می‌گوید:

بعید نیست ملاصدرا با این که عارف بوده از اینرو جهت بجا آوردن تکالیف شرعی را واجب دانسته است که فکر می‌کرده که بجا آوردن تکالیف مذهبی بهترین وسیلهٔ بقای انضباط بین طبقات عادی

مردم است[1].

این نظریه که نمونه‌ای از استنباطات علمی غربی درزمینهٔ مسائل اسلامی و شرقی است نه‌تنها خلاف واقعیت زندگی ملاصدرا است که زندگی ساده درکهک قم را بدلیل پایمردی در عقاید خود برزندگی مجلل درکنار مردم و شاه صفوی ترجیح داد اصولاً خط بطلانی است برآنچه که‌این عرفان‌شناس غربی با زحمات زیاددرکتاب ۳۸۰صفحه‌ای خود گردآوری کرده است.

وقتی هانری کربن عرفان‌شناس چنین می‌گوید دیگر جای تعجب نیست که سلف‌او پرفسور براون نام **اسفاراربعه** ملاصدرا را جمع سفر و این کتاب‌را«سفرنامه‌ملاصدرا» دانسته‌است و فلسفه‌و عقایدصدرالمتألهین را منشأ آراء شیخ احمداحسائی و وی را اساس آراء و عقاید بابیه‌معرفی کرده‌است[2] و به‌پیروی‌از براون علامه اقبال‌پاکستانی‌در رساله‌ای‌به‌نام **توسعه حکمت در ایران**، فلسفهٔ ملاصدرا را منبع و منشأ عقاید جماعت بابیه شمرده است[3].

اکنون که‌آراء مختلف در زمینهٔ مسلک ملاصدرا رامطرح کردیم ناگزیر باید این نظر را هم از دیده پنهان نداریم که برخی گفته‌اند تصوف در اغلب شعب علمی اثر عمیق گذاشته و این اثر درکتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و به‌عقیدهٔ وی طریقهٔ اهل سلوك ومشرب اهل کشف و شهود در مکتب ملاصدرا از آن جهت مقدم برطریقهٔ اهل انظار است که‌عقل مستکمل به‌حکمت نظریه و عملیه و قلب عارف سالك بواسطه صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی است و بین او و واقع حجابی وجود ندارد و رفض تعینات والقاء

---

۱. ملاصدرا فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، هانری کربن، ص ۳۳۹.
۲. به‌تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ج ۴، فصل ادبیات بابیه مراجعه شود.
۳. به‌نقل ازشرح حال و آراء ملاصدرا، ص ۴.

حدود ملازم است با شهود اصلی حقائق در مقام ومخزن سعی موجودات[1].

حقیقت این است که صدرالمتألهین شیوهٔ عرفانی وبحث فلسفی و اعتقاد دینی را بطوری تلفیق کرده است که هر کس به هر کدام از ابعاد سه‌گانه مباحثی که وی دربیش از چهل کتاب مفصل و عمیق آورده است بنگرد بنظرش چنین می‌رسد که آن بعد در دید ملاصدرا از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده است.

صدرالمتألهین آنجا که دربرابر علمای ظاهری قرار می‌گیرد مسلک تعبد و تقلید و روش مجادلـه و استدلال خشک را نفی می‌کند و از آنها به: ظلمات بعضها فوق بعض تعبیر می‌کند[2].

و در جائی دیگر[3] در برابر صوفیه می‌گوید: ابتدا اساس معرفت و حکمت را بطور نظری بنیان‌نه تا همچون صوفیان نادان به‌ترهات، خود را مشغول نداری که مصداق این آیه گردی:

اتی‌الله بنیانهم من‌القواعد فخر علیهم‌السقف عن فوقهم...[4]

و در موضع مقابل فلاسفه نیز می‌گوید: هرگز بر اقوال و آراء متفلسفه تکیه‌مکن که جملگی‌فتنه است و لغزشگاه قدمها از راه‌صواب[5].

عجیب آن است که همانها که ملاصدرا را متأثراز معارف صوفیه دانسته‌اند تصوف را از تأثرپذیری در برابر آراء و عقاید دیگران تبرئه کرده‌اند[6].

مکتب‌جامع فلسفی‌عرفانی‌صدرالمتألهین بعد ازوی‌توسط‌شاگردانش استحکام بیشتری یافت‌وبجز فیض کاشانی‌می‌توان از آقاحسین خوانساری

---

۱. مقدمه **الشواهدالربوبیه**، ص سه الی پنج.
۲. مقدمه کتاب **اسفاراربعه**.
۳. مقدمه **الشواهدالربوبیه**، ص نه.
۴. نحل: ۲۶.
۵. مقدمه **الشواهدالربوبیه** ص نه.
۶. همان منبع، ص هفتادونه.

متوفی ۱۰۹۸ و شیخ حسین تنکابنی متوفی ۱۱۰۴ نام برد.

دو فیلسوف و عارف نامی: آخوند ملاعلی‌نوری متوفی ۱۲۴۶ و آخوند ملاهادی‌سبزواری متوفی ۱۲۸۸ با تألیف کتب عمیق و تربیت شاگردان وارسته مسلک صدرالمتألهین را احیا و به‌مرحلهٔ نوینی وارد نمودند.

۲. صوفیان غیرعارف

ظهور دولت صفویه در ایران با دو پدیدهٔ اجتماعی-اعتقادی همراه بود یکی گسترش تصوف و دوم رنگ شیعی به‌خود گرفتن تصوف که هردو از علاقه و اعتقاد سلاطین اولیه صفویه نسبت به‌تصوف و تشیع نشأت می‌گرفت.

اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی مخصوصاً سلطان جنید و پسرش سلطان حیدر سعی کردند با کمک پیروان زیاد خود که در آذربایجان و شام و روم داشتند سلطنت صوری را نیز برسلطنت معنوی خویش بیفزایند[1].

این صوفیان کشکول و تبرزین صوفیانه را به‌تیغ و کمان وشمشیر تبدیل نمودند و دولت صوفیانه‌ای را بنیان نهادند.

به‌روایت زندگی شاه‌عباس اول در این دولت سرداران داعیه‌دار به‌تهمت ناصوفیگری مجازات و از مقام خود برکنار می‌شدند[2].

معروفترین سلسلهٔ صوفیه منسوب به‌شیخ صفی‌الدین اردبیلی حیدریه بودند که جدالها و کشمکشهای حادثه آفرین آنها با پیروان سلسله نعمةاللهیه در تاریخ مشهور است.

بجز دو سلسلهٔ حیدریه و نعمةاللهیه سلسله‌های دیگری نیز

---

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۹۸.
۲. زندگانی شاه‌عباس‌کبیر، ج ۱، ص ۱۸۵.

از صوفیه درعهد صفویه فعالیت داشتند که از آن جمله می‌توان صوفیان پیرو قطب‌الدین محیی جهرمی که به‌نام اخوان‌آباد شهرت داشتند و سلسلهٔ ذهبیه که منسوب به‌سیدقطب‌الدین شیرازی متوفی ۱۱۷۳ بوده است و سلسله نقشبندیه و سلسله نوربخشیه را نام برد.

از اخوان آباد مکاتیب قطب باقی مانده است که بنا به‌روایت **طرائق‌الحقائق** مشتمل بر۷۸۳ مکتوب در زمینهٔ مسائل مختلف عرفانی و اخلاقی بوده است[۱].

و سلسلهٔ ذهبیه نیز که در روزگار سلطان‌حسین صفوی در فارس انتشار یافت به‌سبب تقیدی که از خود نسبت به‌تعالیم فقها نشان می‌دادند شهرتی بسزا یافتند.

رونق تصوف دولتی و سلسله های گوناگونی که سخت با یکدیگر درگیر بودند این مسلک را بصورت امری تشریفاتی و آیین و رسوم خاص و مراسم ظاهری درآورد و صوفیان را ازتحصیل معارف دقیق الهی و اسرار توحید و عرفان نظری بازداشت و به‌انجام مراسمی چند و زی خاص و نامهای مخصوص بسنده کرد و بتدریج با یک سلسله عملهای خشک بدعت‌گونه آلوده کرد.

تهی شدن تصوف از مسائل علمی و نظری به علماء و فقهای زمان فرصت داد تا به‌مقابله و مبارزه علنی با آنها بپردازند و حتی عارفانی چون ملامحمدتقی مجلسی پدر مجلسی معروف مجبور شدند از صوفیه برائت بجویند و حتی‌سلاطین صفویه که‌خود زادهٔ خانقاه بودند به‌سرکوب صوفیه برخیزند و نهضت ضدتصوف بصورت بی‌سابقه‌ای شکل بگیرد و کتابهای زیادی در رد عقاید و احیاناً در تکفیر آنها برشتهٔ تحریر درآید[۲].

---

۱. **طرائق‌الحقائق**، ج ۳، ص ۶۶.

۲. کتابهای مرحوم‌مجلسی دوم و مقدسی اردبیلی نمونهٔ بارز این رویه‌هاست ←

جالب این بود که در مواردی اقطاب و پیران صوفیه افرادی عامی و بیسواد بودند و نه‌تنها به‌لطائف و دقایق عرفانی و نظری علم توحید آگاه نبودند اصولاً از داشتن علم درحد نازل نیز محروم بودند و این رویه را با گفتهٔ مشایخ گذشته که علم حجاب اکبر است توجیه می‌کردند.

آشفتگی در تصوف تا آن‌حد پیش رفت که طریقهٔ تصوف توسط برخی از خلفای سلسله صفی علیشاهی با طریقه فراماسونری درآمیخت.[1]

ناگفته نگذریم که صفویه همانطور که آغازگر نهضت صوفیه در ایران بودند سرانجام پس از یک تحول کامل آخرالامر نیز صوفی شدند و این موقعی بود که پس از استیلای افغان بقایای صفویان از ایران به هند مهاجرت کردند و ازنوبساط ارشاد گشودند[2].

از اواخر صفویه بازار تصوف در ایران از رونق افتاد و بتدریج از تعداد صوفیان کاسته گشت و به روایت **ریاض‌السیاحه** قریب هفتاد سال پس از انقراض صفویه کشور ایران از فقر و طریقت خالی بود و اسم طریقت گوش کسی نشنیده و چشم احدی اهل فقر ندیده مگر چند کس از فقرا در مشهد مقدس از طریقه نوربخشیه و چند نفر در شیراز از سلسله ذهبیه درزوایای گمنامی بودند و اگر جای دیگر نیز بوده خود را مشهور و در السنه وافواه مذکور نمی‌نمودند اسم طریقت در ایران مانند سیمرغ و کیمیا گشته بود[3].

آمدن سیدمعصومعلی شاه دکنی از هند به‌ایران بار دیگر نام

→
مراجعه شودبه کتابهای **اعتقادات** و **عین‌الحیوة** مجلسی و **حدیقةالشیعه** محقق اردبیلی و شرح **نهج‌البلاغه** میرزاحبیب‌الله‌خوئی.

۱. **ارزش میراث صوفیه**، ص ۹۹.

۲. **فوائد صفویه**، ص ۱۰۵.

۳. **بستان‌السیاحه**، چاپ سعدی، ص ۶۵۵.

تصوف را برزبانها جاری ساخت و به‌آن رونق بخشید ولی پس از اندك مدتی وی و نورعلیشاه توسط کریمخان‌زند تبعید شدند و پیروانشان مورد آزار قرارگرفته و احیاناً بقتل رسیدند وبدین ترتیب صوفیه منزوی گردیدند و اعتبار خود را با گرویدن به‌اسرار و نقل حالات مشایخ گذشته و تعصب به‌مراسم خشك و بیروح صوفیانه از دست دادند.

تصوف در آخرین مراحل تحولات خود در ایران بجائی رسید که نه‌تنها از عرفان نظری و علم‌التوحید تهی گشته بود، از سلوك عملی خالصانه و تهذیب نفس و چله‌نشینیهای نفس‌کش و ریاضتهای‌مشایخ واذکاربی‌ریانیز بدور ماند و یك سلسله نامها و رسومات و تعصبات خشك جای عرفان نظری و عملی را گرفت و به‌نام صوفیگری ثبت گردید.

کتاب **استوارنامه کیهان** که خود مدتها در سلك صوفیان رسمی بوده است بهترین اثر زنده در توصیف تصوف رسمی است و گواهی صادق برنحوهٔ تحول تصوف در قرون اخیر.

برخی اصرار می‌ورزند تا دلیل گرایش تصوف به‌رموز و رسوم ظاهری را فشار و آزار مخالفین بدانند ولی تاریخ عصر قاجار و بعد از آن نشان می‌دهد که صوفیه در این دوران از امنیت برخوردار بودند و چه بسا از طرف برخی از دولتمردان نیز مورد حمایت قرار می‌گرفتند.

بعضی از مورخین و صاحب‌نظران ریشه و عامل اصلی افول وانحطاط تصوف را مستند به‌حملهٔ مغول می‌دانند و منحنی تحولات‌مکتب تصوف را از حملهٔ مغول به‌بعد روبه‌انحطاط ترسیم می‌کنند.[1]

---

۱. لغت‌نامه دهخدا، ماده صوف، ص ۳۸۴.

بخش ششم

عرفان متعهد و عارفان ربانی

از زمانی که محدثین و فقهای بزرگی مانند مجلسی دوم صاحب بحارالانوار و محقق اردبیلی انحرافات صوفیه را برملا کردند و در زمان زندیه و قاجاریه نیز حوادثی براثر مخالفت علما و فقها با صوفیه رخ داد و افشاگریهائی از خود پیروان تصوف رسمی برعلیه صوفیان انتشار یافت تصوف بمعنی حقیقی آن، یعنی سلوك روحانی برای تهذیب نفس و صفای دل و تحصیل کمال مطلوب زیر سؤال رفت و مشروع بودن تصوف مورد خدشه قرار گرفت ولی با این وصف در گذشته عارفانی بودند که علی‌رغم تبحرشان در عرفان نظری برای سلوك معنوی به پیروان و مشایخ راه دست ارادت می‌دادند و از این طریق به تکمیل خود می‌پرداختند ولی از قرن دهم به بعد با تهی شدن تصوف از عرفان نظری از یکسو و دورماندن از صفا و اخلاص از سوی دیگر و پدید آمدن قشری عالم و متخصص در عرفان نظری رابطهٔ عارفان اهل نظر وصوفیان خرقه به‌تن گسیخته شد و صاحب‌نظران در دقایق عرفان یا اصلاً از عرفان عملی وسیروسلوك سربرتافتند و یا اگر اهل سلوك بودند تعدادشان اندك بود و آنها هم از پیوستن به‌سلسله‌های رسمی صوفیه ابا داشتند

و خود را از آنان کنار می‌کشیدند.

در این میان افراد و گروههائی هم بوده‌اند که اهل سیر و سلوك و عرفان عملی بمعنی درست آن بودند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی نموده و حالات و مکاشفات عرفانی را درك و تحصیل می‌کردند اما در هیچ مرحله با سلسله‌های رسمی تصوف ارتباط نداشتند و حتی نسبت به‌آنان بی‌اعتنا بوده و احیاناً آنها را تخطئه نیز می‌نموده‌اند.

این گروه که معمولاً خود از زمرهٔ فقها بوده‌اند آداب سلوك را از شریعت گرفته و در همه حال سیر معنوی خود را منطبق با موازین فقهی انجام می‌داده‌اند و الگوی کامل آنها زندگی پیامبر اسلام و ائمه معصومین علیهم السلام بوده است.

بررسی تاریخ این مسلك که ما آن را بنام عرفان متعهد نامیده‌ایم و همچنین مطالعهٔ تاریخ پیروان آن که عارفان ربانیند بحثی طولانی لازم دارد که ما جهت مراعات اختصاری که از آن ناگزیریم بشرح چند تن از این عارفان ربانی بسنده می‌کنیم و بعنوان مقدمه خصائص این عارفان ربانی را ذکر می‌نمائیم.

خصائص عارفان ربانی

عارفان ربانی در طریقهٔ عرفانی و سیر و سلوك معنوی خصائصی دارند که آنان را از گروههای عالمان بی‌عرفان نظری غیرسالك و نیز از گروههای صوفیان بی‌صفا و دلق‌پوشان بی‌عرفان متمایز می‌سازد.

۱. تقدم تزکیه و تهذیب بر علم: منظور از تقدم این نیست که زمان تزکیه مقدم بر تحصیل علم باشد و قبل از اقدام به تحصیل برای کسب علم قبلاً طالب علم و عرفان خود را تزکیه و تهذیب کرده باشد زیرا که این امر موجب تأخیر است و در [illegible] بلکه منظور تقدم رتبی و اختلاف در اصالت و ارزش است [illegible]

و علم بدون تزکیه ظلمت‌آفرین است ولی تزکیه بدون علم اگر امکان داشته باشد نوعی راه نجات است.

براساس این نظر حتی علم توحید و کشف رموز و اسرار عرفانی اگر توأم با تزکیه نباشد خود تبدیل به‌حجاب می‌شود بنابراین سلوك معنوی و عرفان خود یك وسیله است نه هدف.

۲. اصالت نصوص اسلامی و تعبد به‌آن: به‌این معنی که هرگاه تعبیرات قرآن و سنت درحد نص و دال قطعی باشد عارف فقیه هرگز دست به‌تأویل آن نمی‌زند و از مخالفت با آن اجتناب می‌ورزد و وحی قطعی را مقدم بر هر نوع مکاشفه و استنتاج عقلانی و عرفانی می‌داند و حقانیت واردات قلبی و مشاهدات عینی و نتایج استدلالی را با معیار وحی قطعی می‌سنجد.

۳. التزام به‌احکام دین: عرفای ربانی در هیچ مرحله و مقام و حالی خود را مستغنی از شرع و مستعفی از احکام دین نمی‌دانند و التزام به‌احکام و عمل به‌وظائف شرعی را واجب و بر همه کس و در همه حال (اجتماع شرایط تکلیف) الزامی می‌دانند.

عرفای ربانی در عین اینکه مصالح تشریع احکام را از نوع منازل و مقامات می‌شمارند ولی به‌این اصل اعتقاد ندارند که باگذشتن از منزلی حکم آن ساقط می‌گردد زیرا گذشتن از هر مرحله‌ای بمعنی ازدست‌دادن آن نیست بلکه به‌مفهوم این است که با حفظ آن مرتبت رو به‌منزل دیگر دارد و حفظ هر مرتبتی مستلزم انجام وظائف خاص آن مرحله است و به‌این ترتیب جدائی بین شریعت و طریقت و حقیقت را مطرود می‌شمارند وهیچکدام را بدون دیگری معتبر نمی‌دانند.

۴. نفی امتیاز و خودبزرگ‌بینی: عارفان ربانی سلوك معنوی و علم توحید را برای خود امتیاز نمی‌بینند و خود را بزرگتر و مهمتر و مقربتر از دیگران نمی‌انگارند و خشوعشان همواره موجب تواضع در

برابر خلق خداست.

آن تعبیرها که برخی از عرفا و صوفیه دربارهٔ عامه مردم و قشریون و اهل ظاهر دارند هرگز از عرفای ربانی مشاهده نمی‌شود.

۵. اصالت ذکر وتوجه به‌خدا: خود را همواره در محضر حق دیدن و دل به‌یاد خدا داشتن و مداومت به‌حالت ذکر از لوازم عرفان حقیقی و علم توحید است و عارفان ربانی این حالت را به هیچ قیمتی ازدست نمی‌دهند.

۶. نیت عمل را تصحیح نمی‌کند: به‌عقیدهٔ عالمان بالله و عارفان سالک شریعت هیچگاه نمی‌توان از راه نامشروع و مخالف احکام شرع به‌هدف توحیدی و قرب الهی نائل گشت و عمل هرقدر مقدس و عالی باشد نمی‌تواند عمل نامشروع را مشروع کند و آن را تصحیح نماید.

۷. تحریم بدعت: سالک واقعی وادی توحید به‌هیچ دلیلی به‌خود اجازه نمی‌دهد در حلال و حرام و واجب مداخله نماید و چیزی را از پیش خود برای خویشتن و یا دیگران باید یا نباید قرار دهد و هر نوع اضافه کردن چیزی را در دین و نفی چیزی را که جزء دین است بدعت و نامشروع می‌شمارد.

۸. عدم مطلق‌گرائی: الگو در نظر عارف متشرع معصومین علیهم‌السلام است و غیر از این حضرات هیچکس مطلق نیست و بطور مطلق هم قابل پیروی و مدح نیست و بجز معصومین علیهم‌السلام کسی واسطهٔ بین خدا و خلق نیست و از هر کس به‌میزان معرفت و قدرت ارشادش می‌توان درقرب به‌حق استفاده نمود.

۹. اسناد در دین: در سنن و آداب و اخلاق و سیره و فکر و ذوق آنچه که در قلمرو مباحات قرار می‌گیرد می‌توان از گروههای غیرمسلمان و اصولاً از عقلای هر قومی تقلید و پیروی نمود ولی آنچه

که به‌واجب و حرام مربوط می‌شود و یا بعنوان جزئی از دین مطرح می‌گردد پیروی در صورتی مشروع است که اسناد آن به‌دین محرز گردد.

عارفان ربانی در علم توحید و نیز در عرفان عملی و سلوك طرق سیر الی‌الله به هرچه که می‌شنوندو تعلم می‌یابند اکتفا نمی‌کنند و در مورد اسنادآن به‌دین به‌بحث و تحقیق می‌پردازند و آنچه را که مربوط به‌دین است از اهل ذکر می‌پرسند و به‌ملایمت با طبع و یا مطابقت با ذوق بسنده نمی‌نمایند.

۱۰. اجتناب ازگفتار مشتبه و اغواکننده: صراحت‌گوئی لازمهٔ صداقت و خود یکی از مراحل صدق است کمااینکه سخن دوپهلو گفتن که وجه یا وجوهی از معانی آن احتمالاً موجب اغوا و اشتباه دیگران می‌گردد به‌دور از تقوای اسلامی است.

عارفان بالله و عالمان به‌علم توحید و سالکان راه الله بدلیل تقیدشان به‌صدق و صداقت و تعهد در برابر فکر و عمل دیگران هرگز سخنی این‌چنین نمی‌گویند و به‌بهانهٔ رمزگوئی و یا زبان خاص موجب گمراهی و اشتباه دیگران نمی‌شوند.

بی‌شک تکلم به‌قدر عقول مردم و مراعات ظرفیت فکری مستمع و مخاطب هیچگاه مجوز آن نیست که با رمزگوئی آنان را دچار تحیر و تشویش فکری و احیاناً گمراهی نمود.

۱۱. التزام سواد اعظم: یکی از اصول کلی اسلام حفظ وحدت کلمه و التزام سواد اعظم و بودن با مردم و اجتناب از تفرقه و گروه‌بندیهای اختلاف‌برانگیز است. عارف ربانی هرگز تحت هیچ نام و عنوانی گروهی را از اجتماع مسلمین جدا نمی‌کند و در برابر دیگران به‌صف‌آرائی و فرقه‌سازی نمی‌پردازد و وحدت مسلمین را با گروه‌بندی بهم نمی‌زند.

۱۲. بی‌خرقه و بی‌سلسله: خرقه و انخراط در سلسله‌های صوفیه یکی از نشانه‌های تصوف رسمی است ولی بسیاری از عرفا و سالکان بوده‌اند که از اینگونه مراسم و آداب ظاهری بدور بوده‌اند نه پیری داشتند و نه خرقه از کسی پوشیده و نه وارد سلسله خاصی می‌شدند.

۱۳. تقدم واقعیت بر مصلحت: تمسک به‌احادیث ضعیفه و یا تأویلات غیرمستنده و نیز حکایات و قصص غریبه‌ای که عقل یارای پذیرفتن آنها را ندارد گرچه احتمالاً مصلحتی نیز دربرداشته باشد و در بعضی از نفوس مبتدئه و ضعیفه مؤثر افتد ولی عارف واقعی و سالک حقیقی راه خدا هرگز نیازی به‌این تمحلات فاسده نمی‌بیند.

یکی از دلائل تهذیب احیاء علوم‌الدین غزالی توسط فیض کاشانی همین امر بوده است و بطوریکه در مقدمه **المحجةالبیضاء** آمده است استناد غزالی به‌حکایات عجیبه و قصص غریبه و منقولات غیرمعقول صوفیه و نقل مسائلی که اهل حق و عرفان را مشمئز می‌کرد موجب گردید با حذف این مسائل احیاءالعلوم غزالی تهذیب شود[1].

عرفای ربانی

در میان علمای اسلام تعداد کثیری از زهاد و عباد و اهل سلوک و باطن و متخلق و مهذب و صاحب کرامت و مقامات هستند که بدون آنکه نام صوفی و عارف بر خودنهند و یا از جاده شریعت خارج شوند مقامات و احوال را سیر و به‌مراحل عالیه عرفان رسیده‌اند و در عرفان نظری و عرفان عملی گوی سبقت را از دیگران ربوده‌اند.

مطالعه و مقایسه شرح حال عرفای معروف و صوفیان مشهور با عرفای ربانی که خصائصشان را در گذشته بیان نمودیم نشانگر این

۱. مقدمه **المحجةالبیضاء**، ص ۲.

حقیقت است که تنها تفاوت اینان در دو قطب عرفان نظری و عرفان عملی تقید اینان به‌شرع و حفظ همه موازین وحی بوده است و جز این تفاوتی بین آنان نبوده است.

به همین دلیل است که در بسیاری از تراجم و تذکره‌های عرفا و صوفیه نام اینان نیز بمیان آمده و عرفای ربانی در زمرهٔ همان صوفیان رسمی آورده شده‌اند، حتی تبحر و توغل بعضی از این عارفان در تصوف نظری و عملی بمراتب بیش از صوفیان رسمی بوده است و برخی را نیز صرفاً بدلیل تمایلات عرفانی جزء صوفیان شمرده‌اند مانند شیخ بهائی و قاضی نورالله صاحب **مجالس‌المؤمنین** (مقتول بسال ۱۰۱۹ که از صوفیان نوربخشیه ذکر کرده‌اند)[1].

این گروه از عارفان در میان علمای اهل تسنن نیز اندك نیستند. مراجعه به‌تذکره‌هائی چون **حلیة‌الاولیاء** نشان می‌دهد که بسیاری از بزرگان عرفا که از اهل تصوف شمرده شده‌اند صوفی بمعنی رسمی آن نبوده‌اند.

احمدبن شمس‌الدین‌محمدبن فهدحلی: فقیهی زاهد و عارفی باذوق و جامع معقول و منقول و اهل باطن و کشف و سلوك بوده است. کتاب **عدة‌الداعی** و **نجاح‌الساعی** وی معروف است و کتابی در اسرارالصلوة به‌سبك اهل عرفان نوشته و کتاب دیگر او به‌نام **التحصین و صفات العارفین** گویای دید عرفانی و میزان تبحر وی در علم توحید و عرفان عملی بوده است، کرامات و اخبار غیبیه‌ای به‌وی نسبت داده شده و قبرش مزار اهل دل و عالمان ربانی است وفات وی درسال ۸٤۱ بوده است[2].

احمدبن محمد معروف به مقدس اردبیلی: وی در زهد و مقامات

---

۱. **ریاض‌العارفین**، ص ۶۰۴ و **روضات‌الجنات**، ص ۱۹۶ چاپ اول مراجعه شود.
۲. **روضات‌الجنات**، ج ۱، ص ۷۴.

وکرامات زبانزد عام و خاص بوده و در فقه و عرفان و سلوك مرتبتی عالی داشت، وی درسال ۹۹۳ در نجف اشرف دارفانی را وداع گفت.

وی را بدلیل عرفان و زهدش مقدس می‌نامیدند و در معقول نیز همپای معاصرانش چون شیخ بهائی و میرداماد دارای تألیفات ارزنده‌ای بود از آن جمله **شرح الهیات،تجرید و تعلیقات بر شرح مختصر عضدی.**

سیدبن طاوس الحلی: نام او رضی‌الدین علی‌بن سعدالدین است و دارای مقام کرامت و زهد و عرفان بوده و از شدت تقوا و عرفان جز یکبار فتوا نداده است و خود می‌گوید از آن زمان که با این آیه شریفه آشناشدم که‌فرمود: **لو تقول علینا بعض الا قاویل لاخذنا منه‌الیمین**[1] ... جز در کتاب **غیاث سلطان‌الوری لسکان‌الثری** (در موضوع قضاء نماز اموات) فتوائی نداده‌ام تا مبادا مشمول آیه شوم[2].وی مستجاب‌الدعوة و صاحب کرامات بوده است.

ابوعلی احمدبن مسکویه: وی معاصر ابن‌سینا بوده و در علوم معقول و عرفان و اخلاص مقامی رفیع داشت وکتاب **الطهاره** در تهذیب‌الاخلاق او مشهور است. خواجه‌نصیرالدین‌طوسی کتاب **اخلاق ناصری** را بر منوال آن نگاشته است و کتاب: **الفوزالاصغر** ابن مسکویه که در بیان حقایق نفوس و مقامات نوشته شده حائز اهمیت می‌باشد کتابهائی از قبیل **الفوزالاکبر** و **آداب‌الدین والدنیا** به‌وی نسبت داده شده است.

روزی ابن‌سینا به‌مجلس درس ابن‌مسکویه حاضر شد و برای اظهار فضل و یا اختبار دانه گردوئی را که در دست داشت بر زمین افکند و گفت بگو مساحت این گردو چقدر است؟ ابن‌مسکویه بی‌درنگ

---

۱. حاقه: ۴۵-۴۴.

۲. همان منبع، ج ۴، ص ۳۲۶.

کتابی را که در کنار داشت به‌سمت ابن‌سینا گرفت و گفت: اما تو اول این کتاب را بخوان و اخلاق خود را اصلاح نما تا جواب سؤالی را که خواستی بگویم[۱]!

سید حیدر بن علی العبیدی الآملی: وی از علماء ظاهر و باطن و فیلسوفی متأله و عارفی فقیه بوده است چهار تفسیر بر قرآن نوشته که یکی بر مذاق اهل عرفان و تأویل است و کتاب وی در شرح **فصوص‌الحکم** به‌نام **نص‌النصوص** معروف است.

سید حیدر آملی در **نص‌النصوص** گرچه برخی از آراء ابن‌عربی را مورد نقد قرار داده است ولی اصول کلی مسلک او را که مبتنی بر وحدت وجود است پذیرفته است. گرچه وی به‌تصوف رسمی نیز وابستگی داشته است ولی توجیهی که دربارهٔ این وابستگی ذکر کرده است مبین مسلک واقعی سید است. وی در **جامع‌الاسرار** می‌گوید: من از آغاز جوانی در پی کسب معارف حقّه بوده‌ام ولی آن را خواسته‌ام تنها از راه اجداد طاهرینم بدست آورم طریقه اجدادم در ظاهر همان شریعت شیعه است و در باطن حقیقت صوفیه و من توانستم بین آن‌دو توفیق دهم و یکی را با دیگری تطبیق نمایم زیرا من قواعد هر دو را آموختم و تمامی اجزای آن‌دو را با یکدیگر تطبیق دادم و جامع بین شریعت و حقیقت شدم و این واقعیت را نه بخاطر تفاخر بلکه بعنوان ذکر نعمت خدا بر زبان می‌آورم[۲].

قطب‌الدین سید حیدر توفی: قطب‌الدین توفی از سادات مولوی است و عارفی دانای به‌علم توحید بوده و به‌هنگام تشرف به‌زیارت مرقد مطهر حضرت امیر مؤمنان علی‌علیه‌السلام هفت روز روی پای ایستاد تا اذن دخول بطلبد و صدائی شنیده شد که دریابید فرزندم

۱. روضات‌الجنات، ج ۱، ص ۲۵۷.
۱. روضات‌الجنات، ج ۲، ص ۳۷۹.

حیدر را! [1]

زین‌الدین بن علی‌بن احمد عاملی مشهور به شهید ثانی: کتاب **منیةالمرید** شهید ثانی بیانگر اهتمام فوق‌العاده‌ای است که شهید ثانی در مسئله سلوك ربانی و سیر معنوی در نتیجه‌گیری از تحصیل علم قائل است و کتاب دیگر وی به‌نام **رساله فی شرح قوله(ص)الدنیا مزرعةالآخره**، نشانه‌ای از عرفان و دید زاهدانه است. شهید ثانی دارای کرامات بسیار بوده که در شرح حال وی آمده است. در تاریخ وفات شهید ثانی گفته شده است: مثوی‌الشهید جنة (۹۶۰).

محمدبن حسین‌بن عبدالصمدالحارثی معروف به شیخ بهائی: اشعار و کتابهای عرفانی شیخ بهائی بیانگر مطالبی است که بسیاری بداستناد آنها وی را از صوفیان رسمی شمرده‌اند ولی شخصیت علمی و عرفانی شیخ بهائی به‌گونه‌ای بود که اهل مذاهب مختلف وی را از خود می‌دانستند[2]. وی صاحب کرامات بوده و می‌گویند سی سال بحالت فقرا به‌سیاحت و ریاضت پرداخت و مصنفات وی در بیان این سیر و سلوك و اقامت در اصفهان بوده است[3]. در سال ۱۰۳۰ در مشهد مقدس دارفانی را وداع گفت.

مولا مهدی بن‌ابی ذرکاشانی‌معروف به نراقی: وی صاحب کتاب **جامع‌السعادات** و مبین طریق سلوك و تهذیب و به‌نهج شرعی است. نراقی از اجله تلامیذ وحیدبهبهانی است و به‌و بوده بطوریکه ... استادش تصوف رسمی سخت مورد حمله و تحت فشار بوده ... که یکسال بعد از فوت استادش بدنیا رفته است به‌تهذیب ... عرفان پرداخت و در میان غوغای برخورد تصوف ...

۱. همان منبع، ص ۳۱.
۲. روضات‌الجنات، ج ۷، ص ۶۰.
۳. همان منبع، ص ۶۲.

عمومی بی‌اطلاع از اصول اخلاقی و سیر و سلوك معنوی راه سومی را انتخاب نمود و ضمن تخطئه گروه اول به‌طرح و شرح راه عرفان و طریقت حقیقی و مشروع همت گمارد.

نراقی در کتاب **جامع‌الافکار** و **اللمعات‌العرشیه** و **شرح‌الشفا** ضمن تبیین مبانی فلسفهٔ اسلامی عرفان نظری را نیز از نظر دور نداشته و به‌شرح آن پرداخته است.

سید مهدی طباطبائی معروف به بحرالعلوم: وی وحید زمانش در علوم عقلی و نقلی و عرفان بوده است از بحرالعلوم کرامات زیادی نقل شده و مقامات معنوی و مکاشفات و احوال وی معروف است و قبرش همواره مزار بوده است.

کمال‌الدین میثم ابن‌المثیم‌البحرانی: وی از علمای ربانی و فلاسفهٔ مشهور و صاحب ذوق و اهل عرفان بوده است. از او کراماتی نقل شده و بزرگان فلسفه و عرفان افتخار شاگردی وی‌را داشته‌اند[1]. داستان معروف حضور در جمع علماء با زی فقرا و بی‌اعتنائی علما باوجود بیان دقایق علمی و حضور در نوبت دیگر با لباس فاخر و توجه علما به‌سخنان بی‌ربط وی و پاسخ دادن به‌تعارفات رسمی به‌اینکه همهٔ این احترامات مربوط به‌آستین گشاد لباس جباران است که امروز پوشیده‌ام منسوب به همین عارف ربانی ابن‌میثم بحرانی است[2]. شرح نهج‌البلاغه وی که بهترین شرح بر معارف الهی و مسائل عرفانی نهج‌البلاغه است شهرت بسزائی دارد و دو رساله دیگر ابن‌میثم در معراج و وحی و الهام مشحون از علم توحید و مسائل عرفانی است وی در سال ۶۷۹ وفات نموده است.

در قرون اخیر عارفان بنام و عالمان بالله و سالکان طریقت و

---

۱. ایضاً، ص ۲۱۷.

۲. **روضات‌الجنات**، ج ۷، ص ۲۱۹.

حقیقت واقعی بسیار بوده‌اند که در عین حال از عالمان شرع نیزبوده‌اند از آن جمله‌اند آقامحمدرضا قمشه‌ای و آقامیرزاحسین سبزواری و میرزا ابوالحسن جلوه و ملاعبدالله زنوزی و آقاعلی حکیم و میرزا هاشم رشتی و میرزا حسن کرمانشاهی و میرزامحمدعلی شاه‌آبادی و حاج‌شیخ مهدی مازندرانی و میرزاعلی‌اکبر یزدی و سیدعلی قاضی و میرزاجواد تبریزی و مرحوم ملکی و علامه طباطبائی و آقای بهجت و دیگر کسانی که حتی بردن نامشان نیز بطول می‌انجامد.

امروز بارزترین عارف زمان و شاخصترین عالم ربانی و حامل علم توحید و اهل سلوك الهی حضرت آیةالعظمی امام‌خمینی رهبر کبیر انقلاب اسلامی هستند که رهبری معنوی و افتای فقهی و پیشوائی سیاسی در وجود ایشان یکجا جمع شده است.

کتابهای چهل‌حدیث، اسرارالصلوة ومصباح‌الهدایه‌و شرح دعای سحر و دیگر آثار عرفانی و اشعار حضرت امام‌خمینی احیای‌عرفان واقعی و علم توحید و سلوك الهی در این عصر است و بارها در صحبتهای عمومی و خصوصی بر این امر دقیق عرفانی تأکید داشته‌اند که علم توحید هم بدون تهذیب تاریکی است!

اسائه ادب به‌ساحت عارفان واقعی در محضرش سیئه کبیره‌شمرده می‌شود[1] و شریعت و فلسفه و عرفان سه‌بعد مکمل وجود انسان محسوب می‌گردد.

حضرت امام در میان اساتید خود به‌استاد عرفانش مرحوم شاه‌آبادی احترام خاصی قائل است و از وی اینگونه تعبیر می‌کنند: شیخ عارف کامل ما شاه‌آبادی روحی‌فداه!

حضرتش در یکی از غزلها می‌فرماید:

۱. مصباح‌الهدایه، ص ۲۰۲.

از قیل وقال مدرسه‌ام حاصلی نشد
جز حرف دلخراش پس از آنهمه خروش
دستی به‌دامن بت مه‌طلعتی زنم
اکنون که حاصلم نشد از شیخ خرقه‌پوش

بسیاری از تربیت شدگان محضر علمی و عرفانی حضرت امام به‌این نکته واقفند که بعدعرفانی ایشان بر همهٔ ابعاد ممتاز و باهرشان برتری دارد. کتابهایی چون **پرواز در ملکوت** و **تفسیر سورهٔ حمد** و **چهل حدیث** امام قسمتی از چهرهٔ معنوی و عرفانی آن حضرت را مکشوف داشته است.

در کتاب **مصباح‌الهدایه** می‌فرمایند: با بیانی که گفتیم و پرده از دیدهٔ بصیرت تو برداشتیم اینک می‌توانی میان سخنان اصحاب کشف و معرفت ذوقی و سخنان حکیمان و راهروان راه‌برهان جمع نمائی گرچه گویندگان این دو مقال هر کدام راهی را پیموده‌اند ولی در حقیقت اختلافی در میان آنها نیست.

محور اصلی و ریشهٔ سخن اهل کشف آن است که خدای متعال در آئینه‌های تعینات و اشکال وجودی موجودات و جلوه‌های حقایق و مجلهای رقائق ظهور فرموده است و گروه دوم بگونهٔ دیگر تعبیر کرده و گفته‌اند سلسلهٔ موجودات که از دو عالم امروخلق هستند همگی مراتب فعل حضرت حق ودرجات خلق و امر می‌باشند ولی درعین حال ماللتراب‌ولرب‌الارباب[1].

درمورد لزوم خلافت الهی در مشرب عرفان می‌فرماید: ازمباحث گذشته دانستی که ظهور اعیان خارجیه برحسب اقتضاء اسماء الهی برطبق نظامی است که در علم ربوبی و در محضر اعیان ثابته وجود دارد زیرا برای هرحقیقتی از حقایق اسماءالهی جلوه‌ای وجود دارد که

۱. همان منبع، ص ۱۰۰.

منشأ و ظاهر کنندهٔ آن در عالم غیب می‌باشد و حکم ظاهر و ظاهر-کننده در سنت الهی همواره یکسان است.

بنابراین همانطوری که سایر اسماءالهی جلوه‌ای در اعیان خارجیه دارد لازم است خداوند خلیفه‌ای جامع همهٔ صفات ربوبی و حقایق اسماءالهی داشته باشد که این خلیفه جلوه‌گاه اسم اعظم الهی یعنی الله باشد.

خلاصه آنکه چون درهرعالم کون هرآنچه که هست آیتی از چیزی است که در غیب تحقق دارد پس باید برای حقیقت اسم اعظم الهی نیز مظهری و جلوه‌ای در عالم عین وجود داشته باشد تا بر دیگر حقایق عینی این جهان حاکم شود آنگونه که اسم اعظم‌الله برسایر اسماء الهی حاکم است[1].

در جای دیگر پس از آنکه دید عرفانی را از نگاه مکاشفه عارفانی که به یاد عهد اول و قضاء نخستین ربوبی سخن گفته‌اند بیان می‌دارند اسفار اربعه سلوک انسانی را برحسب ظهور حقائق بر عبا کل مقاصد انبیا و اولیا چنین توضیح می‌دهند:

عارف کامل و شیخ مشایخ ما مرحوم آقامحمدرضا قمشه‌ای در رساله‌ای که برای بیان اسفار اربعه نوشته‌اند می‌گوید:

سفر حرکتی است از موطن بسوی مقصد که به طی منازل حاصل می‌گردد. سفر در امور مادی مستغنی از بیان است ولی در امور معنوی چهار مرحله دارد:

مرحله اول: سفر از خلق بسوی خالق به برداشتن حجب ظلمانی و نورانی که بین او و حقیقتی که با وی همراه است سالک می‌تواند جمال حق را مشاهده نماید و با این سفر وجود سالک محو در حق می‌شود و بر او محو عارض می‌گردد و [illegible]

1. مصباح‌الهدایه ص [illegible].

عنایت ربانی شامل وی گردد از آن حالت بیرون می‌آید و محو زائل می‌گردد و به‌عبودیت اعتراف می‌کند.

مرحله دوم: سفر از حق بسوی حق با حق است در این مرحله چون وجود سالک حق گشته پس بسوی کمالات حرکت می‌کند و همانطورکه وجودش در وجود حق فانی شده بود صفاتش نیز در صفات حق فانی می‌گردد و این مرحله را مقام اخفی گویندکه فنا از فانی شدن است.

مرحله سوم: سفر از حق بسوی خلق است که حالت صحو بر سالک عارض می‌گردد و او عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت را طی می‌کند و خطی از مقام دریافت حقائق و اسرار می‌یابد.

مرحله چهارم: سفر از خلق بسوی حق با حق است که سالک در این سفر با مشاهده عوالم دنیا کیفیت رجوع بسوی خدا را درمی‌یابد و اسباب و موانع بازگشت به‌خدا را تحصیل می‌کند.

سپس می‌فرمایند: بنظر من سفر اول که سفر از خلق بسوی حق مقید است حجابهائی راکه جنبه یلی‌الخلق را دارد از میان برمی‌دارد و جمال حضرت حق را مشاهده می‌کند و این شهود بواسطه ظهور فعلی حضرت حق درعالم وجود است که در حقیقت همان ظهور ذات در مراتب هستی می‌باشد.

در سفر دوم حرکت از حق مقید بسوی حق مطلق است و در این دو سفر است که هرگاه انانیتی در او باقی مانده باشد شیطانش او را به‌ادعـای ربوبیت وامی‌دارد و شطحیات می‌گوید و به همین دلیل است که سالک باید مرشدی کامل داشته باشد مرشدی که راه صحیح سلوک را بداند و بیراهه‌ها را تشخیص بدهد.

در این هنگام است که هرگاه عنایات ربانی شامل او بشود همـانطوری که شیخ عـــربی (محی‌الدین عربی) گفتـه است مقام تقدیر

استعدادها از جانب فیض اقدس است خدای او را به‌خویشتن باز می‌گرداند و سفر سوم را آغاز می‌کند[1].

در شرح دعای سحر می‌فرمایند: کسی که با قدم معرفت سلوك الی‌الله کند به هدف نهائی نمی‌رسد مگر آنکه در مقام سلوك منزلها و مرحله‌ها و معراجهای از خلق بسوی حق مقید را پشت‌سر بگذارد و کم کم قید را زائل کند و از نشئه‌ای به‌نشئه دیگر و از منزلی بمنزل دیگر منتقل شود تا آنکه بحق مطلق منتهی گردد چنانچه قرآن سلوك شیخ الانبیا حضرت ابراهیم را چنین توصیف کرده است.

و چون سالك الی‌الله از حضرت الهیه گذشت و به‌حضرت‌احدیت رسید حالت بیخودی بر او عارض شود و چون از آن رهائی یابد به حالت صحو رسد و امکان فرق گذاردن بر او حاصل می‌شود[2].

در قسمت پایانی شرح دعای سحر می‌فرمایند: مادام که در حال مستی طبیعت هستی نمی‌توانی خود و خودی خود را شهود کنی و کتاب ذاتت را بخوانی و نور حقیقت وجودت را قرائت کنی پس ای عزیز از این ستمکده تاریک و خانه وحشتزا و نشئه تنگ بدر آی و حجاب طبع و طبیعت را پاره کن که تو از جهان قدس و طهارتی و از جایگاه نور و کرامت و چون حجابهای ظلمانی را پاره کردی، ظهور حق را در همه اشیاء خواهی دید که همگی نشانه اویند[3].

۱. مصباح‌الهدایه، ص ۹۰ ۲-۴۰ ۲.
۲. شرح دعای سحر، ص ۳۶-۳۱.
۳. همان منبع، ص ۲۷۱.

بخش هفتم

سلسله‌های معروف صوفیه

تصوف رسمی استناد و انتساب به‌پیر و مرشد را به‌دو دلیل از شرایط ضروری سلوك و رسیدن به‌مقامات و درك حقیقت می‌شمارد نخست اینکه راه سیر و سلوك عرفانی بسیار دشوار و پر مخاطره است و کوچکترین اشتباه در طریق حقیقت به‌خسارتهای جبران‌ناپذیر معنوی و احیاناً سقوط به‌ورطه های شیطانی منتهی می‌گردد و چه بسا سالك بدلیل نداشتن پیر و مرشد در اثناء طریق بماند و آنچه که مقید است مطلق ببیند و یا مطلق را با تجلیاتش و مظاهر وجودیش اشتباه کند و به‌ضلالت دچار گردد صوفیه شطحیات را از آثار نوعی تحیر ناشی از مراحل ناقص سلوك می‌دانند.

دوم اینکه صوفیه وجود انسان کامل را که مظهر کامل اسماء و صفات حق است امری حتمی تلقی می‌کنند و او را مظهر اسم اعظم الله که مستجمع جمیع صفات و اسماء الهی است می‌دانند و در سلوك و رسیدن به‌حقیقت توسل به‌این انسان کامل را ضروری و بدون آن سلوك را گمراه کننده می‌پندارند.

گرچه در تصویر این انسان کامل که حامل ولایت مطلقه الهیه

است اختلاف‌نظر در میان صوفیه وجود دارد اما اکثر پیروان تصوف رسمی بنوعی آن را بر مرشد و پیر خود تطبیق می‌کنند و او را مظهر ولایت تامه و انسان کامل می‌دانند.

از اینرو مسئلهٔ اسناد و انتساب در میان صوفیه از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و هر صوفی باید به‌شیخ و مرشد و پیری انتساب داشته باشد.

صوفیان در نهایت سلوك و وصول به‌حقیقت از دست شیخ و مرشد و پیر طریقت اجازهٔ ارشاد می‌گیرند که در اصطلاح به‌آن خرقه‌پوشی می‌گویند.

عزالدین محمودبن علی کاشانی از صوفیان معروف دربارهٔ خرقه‌پوشی نزد صوفیان می‌گوید: از جمله رسوم موضوعه صوفیان یکی الباس خرقه است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصرف در احوال مرید آن رامستحسن داشته‌اند و در سنت آن را مأخذی نیافته‌ام الا حدیث ام‌خالد که روایت است از رسول‌خدا(ص) که وقتی جامه‌ای چند به‌حضرت او آوردند و در میان گلیمی بود سیاه کوچك آن برداشت و روی به‌جماعت کرد و گفت **من ترون اکسوهذه** همه خاموش ماندند فرمود که **ایتونی بام‌خالد**. ام خالد را حاضر کردند آن گلیم در وی پوشانید و گفت **ابلی‌هذا و اخلقی** و دوبار این کلمه باز گفت و در آن گلیم علمی چند بود زرد و سرخ در آنجا نگاه می‌کرد و می‌گفت یا ام‌خالد **هذا سنا** و سنا به‌زبان حبشه نیکو باشد و مسلك [illegible] در تصحیح لباس الباس خرقه وصفی بر هیأتی که رسم است [illegible] بعید است و مع هذا گرچه از سنت آن را مأخذی نیست [illegible] متضمن فوائد است و مزاحم سنتی نه بلکه در مستحسنات [illegible] مصالح طریقتی مشروع است.

وی فواید خرقه پوشیدن را به‌سی مورد [illegible]

می‌آوریم:

۱. خرقه پوشیدن تغییر عادت و چشم‌پوشی از حلاوت لباس عادی است.

۲. دفع مجالست اقران سوء که معمولاً با متحدالشکل بودن مورد ابتلاء است.

۳. خرقه ظل ولایت شیخ است که بر وجود مرید افتد و شیطان از ظل اهل ولایت برمد.

۴. مرید با خرقه‌پوشیدن دیگر رنگ نمی‌پذیرد مانند جامه چرب شده که رنگ به‌خود نمی‌گیرد.

۵. اظهار تصرف شیخ در باطن مرید به‌سبب تصرف در ظاهر او و تصرف ظاهر او با خرقه‌پوشیدن علامت تصرف باطن او است.

۶. خرقه‌پوشی بشارت‌است بر مرید به‌قبول او از جانب خداوند زیرا وقتی بدست شیخ خرقه می‌پوشد علامت آن است که مرضی شیخ است و قبول شیخ علامت قبول حق است.

۷. پوشیدن خرقه بمعنی تعارف و تألف و هم سنخ شدن است زیرا تألیف اشباح علامت تألیف ارواح است و تعارف و تألف علامت جنسیت و معیت در عالم غیب است.

۸. خرقه پوشیدن مرید به‌دست شیخ علامت سر ارادت و نشانهٔ محبت شیخ[۱].

خرقه ارادت و خرقه تبرک

صوفیان دو نوع خرقه را محترم می‌شمارند: یکی خرقهٔ ارادت است که چون شیخ به‌نفوذ بصیرت و حسن فراست در باطن احوال

۱. **لغت‌نامه** دهخدا، مادهٔ خرق، صفحه ۴۵۲-۴۵۱ به‌نقل از **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه**، چاپ و تصحیح آقای همائی از صفحهٔ ۱۴۷ تا صفحه ۱۵۱.

مرید بنگرد و در او آثار حسن سابقه بیابد و صدق ارادت او را در طلب حق مشاهده نماید وی را به‌خرقه مفتخر می‌سازد تا بدینوسیله به‌او بشارت دهد که مورد عنایت خاص حق قرار گرفته و دیده‌اش با این نسیم ربانی منور گردد چنانکه دیدهٔ یعقوب از نسیم فیض یوسف بینا شد.

دیگری خرقه تبرك است که معمولاً به کسانی پوشانده می‌شود که بدلیل حسن‌ظن و نیت تبرك در مورد خرقه صوفیان علاقه به پوشیدن آن پیدا می کند.

چنین طالبی به‌شرط اینکه ارادتش نسبت به‌شیخ واقعی باشد و از خودی بیرون آمده باشد بدو خرقه تبرك پوشانده می‌شود مشروط بر آنکه همنشین با اهل حق و صوفیان را ملازمت داشته باشد تا شاید به خرقه ارادت دست یابد[1].

سلسله‌های صوفیه

بدینترتیب در میان صوفیه به‌تناسب مشایخ و خرقه‌پوشی توسط آنها سلسله های متفاوت و متعددی بوجود آمد که اغلب به‌نام یکی از مشایخ نامدار معروف می‌شد و بتدریج هر سلسله به‌فرقه های فرعی انشعاب می یافته است.

نکتــه دیگـری کـه در سلسله هـای صوفیه حائز اهمیت است چگونگی انتساب اولیه قدمای مشایخ صوفیه است که برخی مشایخ، خود را منتهی به‌خلیفه اول و عده‌ای به‌امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام و جمعی نیز به‌حضرت رضا(ع) انتساب می دهند.

سلسله های صوفیه را بگونه های مختلف ذکر کرده‌اند:

الف- مـرحـوم محقق اردبیلـی در کتاب **حدیقه‌الشیعه** چنــدیـن

---

۱. همان منبع.

سلسله از معروفترین فرقه‌های تصوف را بتفصیل آورده است که ما در اینجا به‌اختصار اشاره می‌کنیم. این تقسیم‌بندی به‌لحاظ محتوای معتقدات صوفیه است.

۱. وحدانیه: که حق را به‌دریا تشبیه نموده و مخلوقات را چون موج و کف دریا می‌پندارند در میان این سلسله از پیروان مذهب تسنن و شیعه دیده می‌شود.

۲. واصلیه: که اعتقاد به‌وصول عارف سالک به‌حق در نهایت طریقت دارند.

۳. حبیبیه: محبت را پایان طریقت می‌دانند که موجب سقوط تکلیف می‌گردد.

٤. ولائیه: مظهر ولایت مطلقه الهیه شدن را نهایت اسفار اربعه در سلوك و طریقت می‌دانند.

۵. مشارکیه: خود را شریک در مقام نبوت و واصی به‌آن مقام می‌دانند.

٦. شمراضیه: به‌مصاحبت حق و حال دل اعتقاد دارند.

۷. مباحیه: بر عارف واصل همه چیز را مباح می‌شمرند.

۸. ملامتیه: اعتقاد به‌جبر دارند و گویند ارباب معاصی بر اصحاب طاعت مقدمند.

۹. حالیه: به‌حال حاصل از سماع و رقص سنت پایبندند و آن را راه بیخودی می‌دانند.

۱۰. حوریه یا مدهوشیه: اعتقاد به‌همآغوشی با حوریان به هنگام بیهوشی در سماع دارند.

۱۱. واقفیه و وقوفیه: وقوف بحق را ویژهٔ خود می‌دانند.

۱۲. تسلیمیه: تسلیم را شرط اول عرفان و طریقت می‌شمارند.

۱۳. تلقینیه: مطالعهٔ کتب غیرتصوف را منع می‌کنند ومعرفت

را از طریق تلقین پیر ممکن می‌دانند.

۱۴. کاملیه: پیر را انسان کامل می‌شمارند.

۱۵. الهامیه: راه تحصیل علم را مکاشفه و الهام می‌دانند.

۱۶. نوریه: به‌دو حجاب ناری و نوری معتقدند.

۱۷. باطنیه: به‌بیخودی و مدهوشی رو می‌آورند و جنون را دوست دارند و به‌باطن اعتقاد می‌ورزند.

۱۸. جوریه: ستم‌کردن را راه گریز از ریا می‌پندارند و از شعب ملامتیه هستند.

۱۹. عشاقیه: به‌حق عشق می‌ورزند و آن را کمال مطلوب و نهایت طریقت می‌دانند.

۲۰. جمهوریه: صلح کل هستند و هیچ فرقه و مذهبی را رد نمی‌کنند.

۲۱. زراقیه: لباس فاخر پوشند و ادعای کشف و کرامت کنند و به‌غنا و موسیقی علاقه فراوان دارند.

۲۲. کاهلیه: به‌عشق صوری علاقه‌مندند و به‌هرزه‌گردی مبتلا.

مرحوم محقق اردبیلی از چندین کتاب نام می‌برد که در آنها سلسله‌های صوفیه از آنها بهره گرفته است مانند اصول‌الادیان و الفصول‌التامه فی هدایه‌العامه و تبصرةالعوام و بیان‌الادیان.

ب‍ـ بسیاری از مورخین سلسله‌های تصوف را به‌نحو خاصی طبقه‌بندی کرده‌اند و هر سلسله‌ای را به‌نام یک شیخ معروف نامیده‌اند مانند:

۱. معروفیه منسوب به‌معروف کرخی.

۲. ابانمیه منسوب به‌فضیل بن عیاض.

۳. جنیدیه منسوب به‌جنید بغدادی.

۱. حدیقه‌الشیعه، ص ۵۹۳-۵۶۱.

٤. سلمیه منسوب بەعبداللەبن سلمی.
٥. محاسبیه منسوب بەحارث محاسبی.
٦. قصاریه پیروان حمدون قصار متوفی ٢٧١.
٧. طیفوریه پیروان بایزیدبسطامی.
٨. نوریه پیروان ابوالحسن نوری.
٩. سهیلیه منسوب بەسهل شوشتری.
١٠. حکیمیه پیروان حکیم ترمذی.
١١. خرازیه پیروان ابوسعید خراز.
١٢. خفیفیه منسوب بەابوعبدالله خفیف.
١٣. سیاریه منسوب بەابوالعباس سیاری.
١٤. حلمانیه منسوب به ابوحلمان دمشقی.
١٥. فارسیه منسوب بەفارس دینوری.
١٦. قادریه منسوب بەعبدالقادر گیلانی.
١٧. نقشبندیه منسوب بەبهاءالدین نقشبند.
١٨. رفاعیه منسوب بەابوالعباس احمدرفاعی.
١٩. بدویه منسوب بەاحمدالبدوی.
٢٠. سهروردیه منسوب بەشهاب‌الدین سهروردی.
٢١. شاذلیه منسوب بەابوالحسن شاذلی.
٢٢. چشتیه منسوب بەمعین‌الدین چشتی.
٢٣. مولویه منسوب بەمولانای رومی.
٢٤. بکتاشیه منسوب بەحاجی بکتاش‌ولی (متوفی ٧٣٨).
٢٥. صفویه منسوب بەشیخ صفی‌الدین اردبیلی.
٢٦. نعمةاللهیه منسوب بەشاەنعمةاللەولی.
٢٧. نوربخشیه منسوب بەسیدمحمد نوربخش.
٢٨. اکبریه یا حاتمیه منسوب بەمحی‌الدین عربی.

۲۹. قونویه منسوب به‌صدرالدین قونوی.
۳۰. حروفیه منسوب به‌فضل الله حروفی.
۳۱. قلندریه منسوب به‌قطب‌الدین حیدر.
۳۲. نورعلیشاهی منسوب به‌نورعلیشاه.
۳۳. رحمت‌علیشاهی منسوب به رحمت‌علیشاه.
۳۴. محبوب‌علیشاهی منسوب به رحمت‌علیشاه.
۳۵. گنابادیه منسوب به‌ملاسلطان گنابادی.
۳۶. منورعلیشاهیه منسوب به‌منورعلیشاه.
۳۷. صفی‌علیشاهیه منسوب به‌صفی‌علیشاه.
۳۸. خوافیه منسوب به‌زین‌الدین‌علی خوافی.
۳۹. ذهبیه منسوب به‌آقامحمد کازرونی.
۴۰. کمیلیه منسوب به کمیل بن زیاد.
۴۱. پیرجمالیه منسوب به‌پیرجمال صوفی اردستانی.
۴۲. پیرحاجاتیه منسوب به‌شیخ محمدبن احمدبن ابی‌نصرحازم.
۴۳. ناصریه: منسوب به‌شیخ ناصرالدین ابن‌محمد کوفی.
۴۴. روزبهانیه: منسوب به‌شیخ روزبهان بقلی.
۴۵. ادهمیه: منسوب به‌باباحافظ مشهور به کهنه‌پوش[1].

نسبت صحبت و نسبت خرقه

برخی از صوفیه مدعی هستند که مشایخ صوفیه در علم طریقت دارای دو نوع استناد و نسبت می‌باشند:

۱. نسبت صحبت مانند شیخ محمد حمویه که نسبت صحبت خود را به‌حضرت خضر می‌داند.

۲. نسبت خرقه که فی‌المثل همان شیخ نسبت خرقه خود را

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب **طرائق‌الحقیقه** مراجعه نمایند.

از طریق ابوعلی فارمدی به‌شیخ جنید بغدادی می‌رساند.

اکثر خرقه‌های صوفیه به‌شیخ جنید می‌رسد که وی هم خرقه از دست شیخ سری‌سقطی و او از شیخ معروف کرخی گرفته است. درمورد خرقه معروف کرخی همانطورکه در شرح دورهٔ اول تصوف گفتیم اختلاف نظر دیده می‌شود.

صوفیان شیعه معتقدند وی از دست امام علی‌بن موسی‌الرضا علیهماالسلام گرفته و برخی هم می‌گویند وی از شیخ داود طائی و او از حبیب‌عجمی و او از حسن بصری و وی از علی‌علیه‌السلام خرقه گرفته است.

صوفیان‌سنی اسنادمشایخ خود را از طریق حسن بصری به‌خلیفه اول می‌رسانند در میان صوفیان سنی سلسله‌هائی دیده می‌شوند که طریقت خویش را به‌علی‌علیه‌السلام می‌رسانند.

تصوف و تشیع در ایران

شرایط اعتقادی ایران که محکوم تشیع بوده است همواره‌موجب آن گردیده است که سلسله‌های صوفیه ایران بر مذهب شیعه باشند.

اگر در دورانهای قدیم این مسئله بصورت اکثریت بوده ولی بعد از قرن دهم بصورت صددرصد درآمده است و سلسلهٔ سلاطین صفوی را می‌توان نقطهٔ اتصال تشیع و تصوف در قرنهای دهم به‌بعد دانست.

گرچه دلائل کافی بر شیعه‌بودن شیخ صفی‌الدین اردبیلی وجود ندارد ولی سلطان‌حیدرکه عامل به‌قدرت رسیدن صوفیه در ایران است شیعه و سرسلسلهٔ صفویه شاه‌سلطان‌حسین نیز شیعهٔ متعصبی بوده است و بدین ترتیب تشیع و تصوف درهم آمیختند ولی طولی نکشید که آن‌دو از یکدیگر جدا شدند و صوفیان با حرکتی که مجلسی دوم

صاحب **بحارالانوار** برعلیه صوفیه برانگیخت مورد بی‌مهری سلاطین صفویه قرار گرفتند و بنا بنوشتهٔ براون و سرجان‌ملکم درآمیختگی تصوف و تشیع موجب برخاستن عالمان شیعه از منشأ تصوف و تمایلات صوفیانه در میان شیعیان گردید تا آنکه خودسری امرای قزلباش که صوفی بودند به‌خطری برعلیه حکومت و تشیع تبدیل گردید[1].

در این هنگام بود که اوضاع به‌ضرر تصوف تغییر یافت و جنگ بین آن‌دو به‌فروافتادن تصوف از موضع قدرت انجامید و در این میان یک فقیه شیعی نقش سازماندهی را برعهده داشت و او شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی (۱۰۳۰-۱۱۱۱) بود که تصوف را رد کرد و صوفیان را تکفیر نمود[2].

حکومت صوفیان را از مرکز و پایتخت تبعید کرد و برای [illegible] حلقه‌های ذکر و کلیه مراسم صوفیانه را ممنوع نمود و حتی [illegible] برچیدن آثار تصوف، دستور داد از ساختن [illegible] کوزه‌داران خمره‌ها بدلیل اینکه اگر در آنها [illegible] می‌دهد شکسته شد[3].

در پایان باید بداین نکته یادآور شویم که [illegible] صوفیان شیعه مذهب و ایرانیان صوفی مسلک [illegible] دلیل آن باشد که تصوف از تشیع برخاسته و [illegible] تصوف بوده است.

دکتر شیبی در کتاب **تشیع و تصوف** [illegible] رابطهٔ تاریخی آن دو را در قالب قانون‌عام [illegible]

۱. **تاریخ ادبیات**، ج ۴، صفحه ۲۰۱-۱۲ [illegible] وانقراض سلسله صفویه، [illegible] ۲۱۳.
۲. همان منابع.
۳. **فواند صفویه**، ص [illegible].

کتاب دیگرش به‌نـام **الصله بین‌التشیع والتصوف** رابطـۀ فکری آن دو برای زمینه‌سازی جهت استنتاج فوق مشروحاً بیان نموده است ولی نه توانسته چنین ادعائی را مدلل نماید و نه توانسته صریحاً آن را مطرح کند به‌اعتقاد ما تقارن تاریخی و نیز ارتباطات مقطعی و تشابه فکری و مشترکات عقیدتی هیچگاه دلیل بر رابطه علت و معلولی نمی‌تواند باشد چنانکه ابراز یک عقیده از دو متفکر دلیل کافی بر اتخاذ یکی از دیگری نیست.

فهرست منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.

۲. آشتیانی، مهدی. اساس‌التوحید در قاعدهٔ الواحد و وحدت وجود. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۰.

۳. آملی، سیدحیدر. نص‌النصوص فی‌شرح فصوص الحکم. تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۳.

۴. ابن‌جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن‌بن علی. تلبیس‌ابلیس. قاهره: ادارة‌الطباعة‌المنیریه، ۱۹۲۸ م.

۵. ابن‌خلدون، عبدالرحمن. مقدمهٔ علامه ابن‌خلدون. مصر: انتشارات مصطفی محمد، [بی‌تا].

۶. ارانی، تقی. عرفان و اصول مادی. [بی‌م]، کارنگ، [بی‌تا].

۷. استیس، و. ت. عرفان و فلسفه. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۱.

۸. اصفهانی، ابی‌نعیم‌احمدبن عبدالله. حلیةالاولیاء و طبقات‌الاصفیاء. بیروت: دارالکتاب‌العربی، ۱۳۸۷ ه. ق.

۹. انصاری هروی، عبدالله. منازل‌السائرین. ترجمهٔ دکتر روان فرهادی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.

۱۰. بیرونی، ابوریحان. آثارالباقیه. ترجمهٔ اکبر داناسرشت. چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۱۱. ترابی، علی‌اکبر. نظری در تاریخ ادیان. تهران: شرکت نسبی حاج‌محمد حسین اقبال و شرکاء، ۱۳۴۱.

۱۲. جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد. نقدالنصوص فی شرح‌الفصوص. تهران: انتشارات

انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۶.
۱۳. جلابی هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. **کشف‌المحجوب**. لنینگراد: دارالعلوم اتحاد جماهیرشوروی سوسیالیستی، ۱۹۲۶ م/ ۱۳۴۴ ه‍. ق.
۱۴. حسن زادهٔ آملی، حسن. **نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم**. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۱۵. حلبی، علی‌اصغر. **گزیدهٔ متن رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء**. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۰.
۱۶. حضرت امام‌خمینی، روح‌الله. **اربعین**. با شرح و پاورقی سیداحمد فهری. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۵.
۱۷. حضرت امام‌خمینی، روح‌الله. **تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس**. [بی‌م]، مؤسسهٔ پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ه‍. ق.
۱۸. حضرت امام‌خمینی، روح‌الله. **تفسیر دعای سحر**. ترجمهٔ سیداحمد فهری. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹.
۱۹. حضرت امام‌خمینی، روح‌الله. **مصباح‌الهدایة الی الخلافه و الولایة**. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۲۰. دهخدا، علی‌اکبر. **لغت‌نامه**. تهران: مؤسسه دهخدا، ۱۳۶۶.
۲۱. رازی، نجم‌الدین. **مرصادالعباد**. چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲۲. رضای تبریزی، نجیب‌الدین. **نورالهدایة**. تهران: چاپخانهٔ علمی، ۱۳۲۵ ه‍. ش.
۲۳. روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمدبن ابونصر. **عبهرالعاشقین**. تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۷.
۲۴. زرین‌کوب، عبدالحسین. **ارزش میراث صوفیه**. چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۵. زنوزی، عبدالله. **لمعات‌الهیه**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۶. سراج‌طوسی، ابونصرعبدالله‌بن علی. **اللمع فی‌التصوف**. لیدن: مطبعهٔ بریل، ۱۹۱۴ م.
۲۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. **حکمةالاشراق**. ترجمهٔ دکترسیدجعفرسجادی. چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
۲۸. شبستری، سعدالدین محمودبن عبدالکریم. **گلشن‌راز**. تهران: طهوری، ۱۳۶۱.

۲۹. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم‌بن ابی‌بکر احمد. **الملل والنحل**. قاهره: مؤسسه‌الحلبی و شرکاء للنشر والتوزیع، ۱۳۸۷ هـ. ق.
۳۰. شیروانی، زین‌العابدین‌بن اسکندر. **بستان‌السیاحه**. چاپ‌دوم، ایران: [بی‌نا]، ۱۳٤۲ هـ.ق.
۳۱. شیروانی، زین‌العابدین‌بن اسکندر. **ریاض‌السیاحه**. تهران: کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۹.
۳۲. صائن‌الدین، علی‌بن محمدترکه. **تمهیدالقواعد**. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. **الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة۔ الاربعة**. چاپ سوم، بیروت: داراحیاءالتراب‌العربی، ۱۹۸۱ م.
۳٤. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. **الشواهدالربوبیة فی‌المناهج‌السلوکیه**. چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۰.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. **مفاتیح‌الغیب**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳٦۳.
۳٦. صفا، ذبیح‌الله. **تاریخ ادبیات ایران**. چاپ دوم، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۷.
۳۷. صفا، ذبیح‌الله. **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**. چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵٦.
۳۸. طوسی، نصیرالدین. **شرح‌الاشارات والتنبیهات ابوعلی سینا**. تهران: انتشارات حیدری، ۱۳۷۹ هـ.ق.
۳۹. العربی، محی‌الدین. **الفتوحات‌المکیه**. بیروت: دارصادر، [بی‌تا].
٤۰. عین‌القضات میانجی همدانی، ابوالمعالی عبدالله‌بن محمدبن‌علی. **نامه‌های عین‌القضات همدانی**. [بی‌م]، بنیاد فرهنگ ایران، تاریخ مقدمه ۱۹٦۹ م.
٤۱. غزالی طوسی،محمدبن محمد. **احیاء علوم‌الدین**. بیروت: دارالمعرفة، ۱٤۰۲ هـ.ق.
٤۲. غزالی‌طوسی، محمدبن محمد. **کیمیای سعادت**. چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦٤.
٤۳. غزالی‌طوسی، محمدبن‌محمد. **منهاج‌العابدین**. ترجمهٔ عمربن عبدالجبارسعدی۔ ساوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۹.
٤٤. غنی، قاسم. **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ**. تهران: مطبعهٔ بانک ملی ایران، ۱۳۲۲.
٤۵. فرغانی، سعیدالدین سعید. **مشارق‌الدراری** (شرح تائیهٔ ابن‌فارض). مشهد:

چاپخانهٔ دانشگاه مشهد، ۱۳۹۸ ه.ق.
۴۶. فریدالدین عطار نیشابوری،محمدبن ابی‌بکر. **تذکرةالاولیاء**. تهران: کتابخانهٔ مرکزی ناصرخسرو، ۱۳۳۶.
۴۷. فریدالدین‌عطار نیشابوری،محمدبن ابی‌بکر. **منطق‌الطیر** (مقامات الطیور). چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۴۸. فرید وجدی، محمد. **دائرة معارف‌القرن الرابع عشرالعشرین**. مصر: دائرة معارف‌القرن‌العشرین، ۱۳۸۶ ه.ق.
۴۹. قشیری، ابوالقاسم. **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۵۰. کاپلستن، فردریک. **تاریخ فلسفه**. ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۵۱. کاشانی،محسن. **المحجةالبیضاء فی تهذیب‌الاحیاء**. تهران: مکتبه‌الصدوق، ۱۳۴۱.
۵۲. کوربن، هانری. **ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدائی تا ایران شیعی**. ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، ۱۳۵۸.
۵۳. کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان. **صدرالدین شیرازی**. ترجمهٔ ذبیح‌الله منصوری. تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱.
۵۴. گولدزیهر، ایگناز. **زهد و تصوف در اسلام**. تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکاء، ۱۳۳۰.
۵۵. استاد شهیدمطهری، مرتضی. **آشنائی با علوم اسلامی**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۵۶. معصومعلی شاهشیرازی، محمدبن زین‌العابدین. **طرائق‌الحقائق**. تهران: انتشارات بارانی، ۱۳۴۵.
۵۷. مقدس اردبیلی، احمدبن محمد. **حدیقه‌الشیعه**. تهران: انتشارات گلی، [بی‌تا].
۵۸. منطقی‌السجستانی،ابوسلیمان. **صوان‌الحکمه و ثلاث رسائل**. تهران:انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴.
۵۹. موسوی‌الخوانساری‌الاصبهانی، محمد باقر. **روضات‌الجنات‌فی احوال‌العلماء والسادات**. تهران: مکتبة اسماعیلیان، ۱۳۹۲ ه.ق.
۶۰. مهرین، مهرداد. **فلسفهٔ شرق**. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۴۲.
۶۱. میرداماد‌حسینی، محمدبن محمد. **القبسات**. دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا

با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

۶۲. میهنی، محمدبن منور. **اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید.** ترجمهٔ عبدالهادی قندیل. مصر: الدارالمصریه للتألیف والترجمه، ۱۹۶۶.

۶۳. نراقی، محمدمهدی. **قرةالعیون.** تهران: انتشارات انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۷.

۶۴. نیکلسون، رینولدآلین. **الصوفیة فی‌الاسلام.** ترجمهٔ نورالدین شریبه. مصر: مکتبه‌الخانجی، ۱۳۷۱ ه.ق.

۶۵. الهاشمی‌الخوئی، حبیب‌الله. **منهاج‌البراعه فی شرح نهج‌البلاغه.** قم: مؤسسهٔ دارالعلم، ۱۳۸۶ ه.ق.

۶۶. هدایت طبرستانی، رضاقلی. **ریاض‌العارفین.** تهران: دارالطباعهٔ خاصهٔ دولتی کارخانهٔ حبیب‌الله، ۱۳۰۵ ه.ق.

